T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİN ve BİLİM İLİŞKİSİ AÇISINDAN METODOLOJİK NATURALİZM ve FELSEFİ NATURALİZM

Yüksek Lisans Tezi

ELÇİN ESİN

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİN ve BİLİM İLİŞKİSİ AÇISINDAN METODOLOJİK NATURALİZM ve FELSEFİ NATURALİZM

Yüksek Lisans Tezi

ELÇİN ESİN

Danışman: PROF. DR. RAHİM ACAR

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ELÇİN ESİN'nın DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ AÇISINDAN METODOLOJİK NATURALİZM VE FELSEFİ NATURALİZM adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 7.06.2018 tarih ve 2018-16/34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 10/07/2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı **İmzası**

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. RAHİM ACAR	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. KEMAL BATAK	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. HİKMET YAMAN	

ÖNSÖZ

Çağdaş din felsefesinin en önemli mevzuları arasında olan naturalizm meselesi ve bu meseleye yönelik tartışmalar, yaşadığımız çağın epistemoloji alanındaki ve ontoloji alanındaki zorlukların anlaşılmasını sağlayacak bir mevzu olarak karşımıza çıkar. Bu mevzunun anlaşılması ile birlikte çağdaş epistemolojinin ve ontolojinin ne ihtiva ettiği daha iyi görünür bir hâle gelir. Bu niyetle kaleme alınan söz konusu tezde, gerek tez önerisiyle, yorumlarıyla, bilgilendirmeleriyle, tavsiyeleriyle, teşvikleriyle, haftalık yapılan okumalarla ufkumun açılmasına vesile olan ve tez boyunca yardımını esirgemeyen, Prof. Dr. Rahim ACAR'a kalbî ve sonsuz şükranlarımı arz ederim.

Mevzubahis tezde bütün yanlış anlaşılmaları ve kusurlu noktaları üzerime alıyor, eğer varsa bir doğru ve muvaffakiyet, bunun ise Allah'tan geldiğini beyan ediyorum. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

İstanbul, 2018 Elçin ESİN

ÖZET

Din felsefesi çalışmalarının bir nevi özünü teşkil eden Tanrı-âlem-insan ilişkisi sadece geçmişte değil, günümüzde de ele alınan ve tartışılan önemli mevzular arasındadır. Tezimizde çalışmak üzere odaklandığımız 'naturalizm' mevzuu da Tanrı-âlem-insan ilişkisine yönelik nasıl bir irtibatın olması gerektiği hakkında felsefî bir görüş olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda naturalizm görüşünü savunan çağdaş filozoflar, felsefenin artık bilimin bir devamı olduğunu, Tanrı hakkında konuşmanın bilimsel hipotezler kurmayı gerektirdiğini ve psikolojik hâllerimizin derunî ve öznel bir hâl olmadığını savunurlar.

Bu minvalde tezimizde değerlendirmek üzere ele aldığımız çağdaş naturalist filozoflardan olan Richard Dawkins ve David Papineau'nun naturalizm mevzuundaki temel iddiaları, metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirdiği şeklindedir. Bu anlamda ilk olarak değerlendirmeye tâbi tutulan Dawkins, bilimsel Tanrı hipotezi üzerinde durmakta ve Tanrı'nın, bilimsel evrim teorisinin sonuçlarına uyması gerektiğini savunmakta ve böylelikle Tanrı'nın karmaşık bir yapıyı haiz olduğunu iddia etmektedir. Böylelikle Tanrı'nın evrimsel sürecin son ürünü olduğunu, bu nedenle de yaratan değil, yaratılan bir ürün olduğunu müdafaa etmektedir. Sonuç itibarıyla Dawkins, Tanrı hakkında konuşmanın bilimsel bir mevzu olduğunu göstermeye çalışarak, metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirdiği iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.

Ele aldığımız bir diğer çağdaş naturalistler olan Papineau ise, felsefenin, bilimin bir devamı olduğunu, zihnî içeriklerin –inançların ve arzuların- dış dünyada bir karşılığının bulunduğunu, zihnî içeriklerimizi meydana getiren durumun ise doğal seçilim mekanizması olduğunu iddia ederek, söz konusu zihnî içeriklerin naturalize edilmesini amaçlamakta ve böylelikle bilincin, beyin hâllerinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Sonuç itibarıyla, metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirdiği iddiasını temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Fakat gerek Dawkins'in ve gerek Papineau'nun iddialarını temellendirirken düştükleri birtakım tutarsızlıkların olduğu çalışmamız boyunca gösterilmeye çalışılarak felsefenin, bilimin

bir devamı olduğu şeklindeki iddialarının yeterince temellendirilmemiş bir iddia olduğu ve bu nedenle de metodolojik naturalizmin, felsefî naturalizmi gerektirmediği sonucuna varılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Bilim, Naturalizm, Metodolojik Naturalizm, Ontolojik-Felsefi Naturalizm, Richard Dawkins, David Papineau.



ABSTRACT

The God-universe-human relationship which constitutes the core topics of the philosophy of religion, is one of the important subjects handled and discussed not only in the past but also at the present time. The focus of this thesis is ‘naturalism’ which is a definite approach concerning the God-universe-human relations. Contemporary philosophers defending naturalism in this regard argue that philosophy is the continuation of science, talking about God requires hypothesizing scientifically about Him and our psychological cases are not the spiritual and subjective cases.

In this regard, the two philosophers, Richard Dawkins and David Papineau, whose positions I discussed in my thesis, argue that methodological naturalism requires philosophical naturalism. I discussed at first, Richard Dawkins’ position. Dawkins argues that existence of God is a scientific hypothesis, that if God exists His existence must be explained by theory of evolution, since God displays a complex structure, just like animals display complex structure. For Dawkins, if God exists God must come to exist through the evolutionary process as its culmination, since God is the most complex being. But this implies that God cannot be the creator of everything but may only be a result of previously existing conditions. In general, Dawkins attempts to show that discussions about the existence of God must be scientific discussions and must be considered from a philosophical naturalistic perspective as it is implied by methodological naturalism.

The other contemporary naturalist philosopher, whose position I discussed here, is David Papineau. He argues that philosophy is an extension of science, mental contents—beliefs and desires—corresponds things existing in the external world, the mechanism that is responsible for the mental contents is natural selection. He intends to naturalize these mental contents and wants to show that consciousness is not anything other than states of the brain. Consequently, he wants show that methodological naturalism requires philosophical naturalism. As I clarified their strategies to show that methodological naturalism requires philosophical naturalism, I also examined the value and the coherence of their arguments. I argued that their basics claim, “philosophy is an

extension of science," is not properly established. Consequently, their claim that methodological naturalism requires philosophical naturalism is unacceptable.

Key Words: Religion, Science, Naturalism, Metodological Naturalism, Ontological-Philosophical Naturalism, Richard Dawkins, David Papineau.



İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

RICHARD DAWKINS'İN ÇAĞDAŞ FELSEFÎ NATURALİZMİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DAVID PAPINEAU'NUN ÇAĞDAŞ FELSEFÎ NATURALİZMİ

KISALTMALAR

a.g.e.: adı geçen eser

a.g.y.: adı geçen yer

bknz.: bakınız

v.d.: ve diğerleri/devamı

çev.: çeviren



GİRİŞ

Tezin Konusu ve Amacı

Din-bilim ilişkisi hususî bir çalışma alanı olarak yakın bir geçmişe dayanıyor olsa da, din-bilim arasındaki münasebet ve mücadele eski bir meseledir. Bu nedenle din-bilim ilişkisi sadece günümüz soru(n)larını ihtiva eden bir alan olmaktan ziyade, insanlığın en kadim soru(n)larını içermektedir. Bu kadim soru ve sorunlar dinin ne olduğundan, dini bilginin değerinin ne olduğuna kadar, doğa bilgisinden Tanrı bilgisine erişilebilir olup olmadığına kadar yüzyıllardır tartışıla gelmiş sualleri bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim bu sualler geçmişte kalmış ve cevaplanarak kapanmış sorular değil; bilakis bugün de sorulan ve cevapları aranan sorulardır. Bu tür sorular bu alanın bir yandan önemini serdederken, bir yandan da zorluğunu göstermektedir. Bu zorlukların başında çalışmamızda ele almak üzere niyetlendiğimiz naturalizm mevzuu gelmektedir.

Naturalizmin –kendi açımızdan- zorluk ihtiva eden bir mesele olarak görülmesinin nedeni, naturalistlerin, doğayı, Tanrısal her türlü eylemden soyutlayarak insan davranışlarından dine, ontolojiden epistemolojiye kadar her şeyi bilimsel bir metot ile açıklamaya meyletmelerindendir. Naturalistlerin bu gayretlerinin bir sonucu olarak, naturalizm mevzuu, din ve bilim arasındaki ilişkinin ne yönde şekil alacağını tayin eden bir konuma yükseltilmiştir. Bu durum bilhassa 17. yüzyıl itibariyle şekillenmeye başlamış ve 20. yüzyıl itibarıyla daha ciddi bir hâle gelmiştir. Böylelikle naturalistler, naturalizm mevzuu ile epistemolojiye, ontolojiye, ahlâka ve muhtelif alanlara ve hattâ Tanrı inancı konusuna müdahale edebileceklerini iddia etmişlerdir.

Bu meyanda naturalizm mevzuuna yönelik söz konusu zorluk ile başa çıkabilmek amacıyla, çalışmamızda, naturalizmin sadece ne olduğu üzerinde durulmayacak, bilakis naturalistler tarafından, naturalizmin felsefei olarak nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı teşhir edilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda çalışmamızın muhtevasını teşkil eden Richard Dawkins ve David Papineau'nun 'felsefenin, bilimin bir devamı olduğu' iddialarına yer verilerek, mevzubahis iddialarının tutarlılığı tetkik edilecektir. Böylelikle 'metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirip-

gerektirmediği', söz konusu naturalistlerin yaklaşımları incelenerek tartışılacaktır. Bu tartışmanın sonucunda ise böyle bir gerekliliğin olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Daha açık bir ifadeyle "metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirmediği" iddiası çalışmamızda mütemadiyen savunulmaya çalışılacak olan bir odak noktası olarak kendini izhar edecektir.

Tezin Planı ve Yöntemi

Çalışmamızdaki amacımızın ve konumuzun belirlenmesinin akabinde şimdi de bu çalışmaya yönelik nasıl bir yöntemin ve planın işlediğine geçelim. Toplamda üç ana bölüme ayrılan çalışmada, ilk olarak, din-bilim ilişkisine yönelik kısa bir izah yapılarak, naturalizmin kavramsal analizine ve felsefe terminolojisinde ihtiva ettiği mânâlara yer verilecektir. Böylelikle naturalizmin hem ne olduğu hem de mevcut diğer türlerinin konumuzla olan irtibatı belirlenmeye çalışılacaktır. Bu noktada naturalizmin din-bilim ilişkisindeki tazammunu ve din-bilim ilişkisinde nasıl bir yere derç edildiği gösterilmeye çalışılarak, naturalizmin hem tarihsel arka planı hem de felsefe tarihindeki serüveni serdedilmeye gayret edilecektir.

Çalışmamızın ana muhtevasını teşkil eden ikinci ve üçüncü bölümde sırasıyla, Richard Dawkins ve David Papineau'ya yer verilecektir. Bu bağlamda ilk olarak, Richard Dawkins'in, Tanrı inancının bilimsel bir hipotez olduğu iddiası incelenecektir Bu anlamda Dawkins'in savunduğu "Tanrı'nın bilimsel bir hipotez olduğu" iddiasının tutarlı bir iddia olup – olmadığı araştırılmaya çalışılacaktır. Bu araştırmayı gerçekleştirebilmek için ilk olarak, Dawkins'in bu iddiası ile ne kastettiği açıklığa kavuşturulmaya gayret edilecektir. İkinci olarak, -Dawkins'in yorumlarından öte- bilimsel araştırma söz konusu olduğunda, bilimsel bir hipotezin ne olduğu, neleri ihtiva ettiği ve hangi şartlarda bilimsel hipotezlerin kurulabileceği izah edilmeye çalışılacaktır. Üçüncü olarak, Tanrı'nın varlığına ve yokluğuna ilişkin herhangi bir önermenin, bilimsel bir önermeye ve hipoteze karşılık gelemeyeceği, Dawkins'in bu iddiasının esasen yanlış ve hatalı bir iddia olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığının bilimsel bir hipotez olduğu iddiasının, felsefi naturalizmi önceden doğru kabul etmeyi (presuppose) gerektirdiği izhar edilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde çağdaş naturalizmin önemli bir başka temsilcisi sayılan David Papineau'nun görüşlerini *Philosophical Naturalism* eserine odaklanarak ele alacağız. Bu eserde Papineau naturalist bir perspektiften, çağdaş felsefenin mevzularına değinerek, naturalist yaklaşımın nasıl olması gerektiğini uygulamalı olarak gözler önüne sermektedir. Söz konusu eserde Papineau fizikalizm mevzuundan zihin felsefesi, bilgi, matematik ve ahlâk kuramlarına kadar muhtelif mevzulara değinmektedir. Böylelikle naturalizmin, felsefenin muhtelif alanlarına nasıl uygulanacağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Papineau'nun, mezkûr eserinde felsefenin pek çok alanına değindiği görülmektedir. Hâl böyle olunca çalışmamızda, eserin söz konusu bütün meselelerine değinmek olanaksız bir hâle gelmektedir. Bu sebeple Papineau'nun mezkûr eserinde bütün mevzuları ele almaya çalışmak, çalışmamızın sınırlarını aşacağı için ancak belli konuları ele almaya çalıştık. Bu anlamda da çalışmamızda, naturalizm açısından en kayda değer olarak gördüğümüz mevzulara odaklandık. Böylelikle Papineau'nun eserinde ele alınan muhtelif konular arasında seçim yapılarak, mevzular arasında bir tefrike gittik. Bu seçimimizde rol oynayan ana etken, Papineau'nun naturalizm mevzuundaki düşüncelerinin temelini teşkil eden esas meseleye değinebilmektir. Bu anlamda Papineau'nun mezkûr eserinin kilit taşını ve ana muhtevasını 'teleolojik temsil kuramının' oluşturması ve Papineau'nun naturalizme en büyük katkısının da 'teleolojik temsil kuramı' olması dolayısıyla, eserin fizikalizm, teleolojik temsil kuramı ve bilinç kısımlarını incelemeye çalıştık.

Mevzubahis eser üç ana kısma ayrılmakta ve eserin içeriğini fizikalizm, zihin ve bilgi başlıklarını ihtiva etmektedir. Lakin kitabın içeriğine girildiğinde, eserin esasen iki ana kısma ayrılmasının da mümkün olduğu görülmektedir. Zira eserin birinci kısmı olan fizikalizm ile ikinci kısmı olan zihin (teleolojik temsil kuramı ve bilinç) kuramlarının ve izahlarının birbirinden ayrılamaz bir mahiyete ve muhtevaya sahip oldukları tebarüz eder. Oysaki eserin son kısmı olan bilgi (güvenilirlik, matematik ve ahlâk) kuramı naturalizmin daha farklı tartışma meselelerini ihtiva etmesi hasebiyle, ilk iki kısımdan ayrılmaktadır.

Bu minvalde Papineau'nun eserinde ele alacağımız ilk mevzu fizikalizmdir. Bu bölümde Papineau fizikalist-naturalist bir çizgide olup, fizikalizmin eski mevzuları olan

bağlı olma (*supervenience*)[1], tip özdeşlik kuramı (*type identity theory*)[2], birinci-derece özellik (*first-order*)[3] ve içselcilik (*internalism*)[4] görüşlerini tenkit ettiği görülmektedir. Böylelikle eski fizikalistlerin zorlandıkları meselelere ve cevap veremedikleri suallere kendi yöntemi ile cevap verebileceğini mülahaza etmektedir. Bu anlamda Papineau gerçekleşme (*realization*)[5], token özdeşlik kuramı (*token identity theory*)[6], ikinci derece özellik (*second-order*)[7], dışsalcılık (*externalism*)[8] türlerini savunmayı tercih etmektedir. Papineau fizikalizmin yeni türlerinin 'fiziğin tamlığı ilkesi' (*completeness of physics*) ile daha uyumlu olduğunu serdetmekte ve eski fizikalistlerin *her şeyin fizik olduğu* iddiası yerine, *fiziki dünyaya etki eden her şeyin fizik olduğu* iddiasını müdafaa etmektedir. Bu anlamda Papineau, fiziğin tamlığı ilkesinin ikinci iddia ile daha uyumlu olduğunu tasrih etmeye çalışmaktadır. Nihayetinde Papineau bu bölümün sonunda, fiziğin tamlığı ilkesi gereği, fiziksel her şeyin belli bir indirgemeye tâbi tutulması gerektiği sonucuna varmakta; lakin biyoloji ve psikoloji gibi teleolojik mefhumların gün yüzüne çıktığı bir

---

[1] Bağlı olma (supervenience): Zihnî özelliğin, fizikî özelliklere bağlı olmasıdır. Fizikî özellikte fark olmaksızın zihnî özellikte fark olmayacağına dairdir. (Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, **Blackwell Dictionary of Western Philosophy**, Australia: Blackwell Publishing, 2004, s. 670.)

[2] Tip özdeşlik kuramı (type identity theory): Zihnî özellikler ile fiziki özellikler arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğuna dairdir. Bu ilişkiye göre, bir zihnî özelliğin tek bir fiziki karşılığı vardır. Bu nedenle de acı tecrübesinin sadece insan türü tarafından yaşandığı ve her bireyin de acı tecrübesinin aynı olduğu iddia edilir. Bu anlamda tip özdeşlik kuramını savunanlar "bir fikri düşünmenin yahut bir kaşıntı hissinin belirli nöronların ateşlenmesi ile ve bir inanca sahip olmanın belirli sinirsel bağlantıların varlığıyla aynı şey olduğunu iddia eder. Zihnî durumun herhangi belirli bir tipi, beyin durumunun belirli bir tipidir." (Michael Lacewing, "Mind–Brain Type İdentity Theory", *Amazon AWS Routledge Taylor and Fransic Group*, s. 1.) http://s3-euw1-ap-pe-ws4-cws-documents.ri-prod.s3.amazonaws.com/9781138793934/A22014/materialism/Type%20identity%20theory.pdf, (Erişim Tarihi: 26.05.2018).

[3] Birinci-derece özellik (first-order state): Her bir zihnî özelliğin, tek bir fizikî karşılığının olmasıdır. Bu anlamda her bir zihnî özelliklerin sadece beyindeki nöronların aktivitelerinden meydana gelmesidir.

[4] İçselcilik (internalism): Zihnî içeriklerin sadece iç-psikolojik hâllerimize göre oluşmasıdır.

[5] Gerçekleşme (realization): Tek bir zihnî özelliğin, birden çok fizikî özellik tarafından gerçekleştirilebilmesidir. Gerçekleşme kuramına göre, A zihnî özelliği, B fiziki özelliğinin bir alt kümesi yahut onun bir türüdür.

[6] Token özdeşlik kuramı (token identity theory): Her zihnî özelliğin *bazı* fizikî özelliklerle özdeş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, zihnî özelliğin birden çok fizikî özelliğe tekabül etmesidir ve zihnî özelliğin tek bir fiziki türe yahut özelliğe irca edilmemesidir. Bu anlamda ister insan türünün ve insan türündeki her bir bireyin olsun isterse de insan-dışı canlı varlık türleri olsun hepsinin zihnî belirteçlerini harekete geçirecek muhtelif fiziksel durumların olmasıdır. (Tomis Kapitan, "Philosophical Naturalism", *Mind, New Series*, Vol.104, No.414, April 1995, s. 426; David Papineau, *Philosophical Naturalism*, London: Blackwell Publishers, 199, s. 12.)

[7] İkinci-derece özellik (second-order state): Gerçekleşme ve token özdeşlik kuramlarıyla aynı muhtevaya sahip olup, zihnî özelliğin, tek bir fizikî özelliğe indirgenmemesidir. Bu anlamda birinci derece özelliğe nazaran, diğer canlıların da birtakım zihnî hâlleri olduğu ikinci derece özellik ile ortaya çıkar.

[8] Dışsalcılık (externalism): Zihnî içeriklerin iç-psikolojik hâllerden ziyade sosyal çevre yahut harici şartlar tarafından meydana getirilmesidir.

noktada fiziki indirgemenin mümkün olamayacağını, bunun yerine doğal seçilim mekanizmasına ihtiyaç duyulduğunu isbat etmeye çalışır.

Papineau'nun eseriyle ilgili olarak ikinci ele alacağımız ve eserin ana meselesini oluşturan mevzu, teleolojik temsil kuramıdır. İlk olarak bu kuramın mahiyetine ve muhtevasına bakalım. Zihinsel içeriklerin teleolojik kuramları ile zihnî temsillerin içeriği açıklanılmaya çalışılır. Bu anlamda, bir çiçeği oluşturan zihnî temsilin içeriğinin neden bu içeriğe sahip olduğu, temsil edilen nesnenin niçin o şekilde temsil edildiği anlaşılmaya çalışılır. Bu anlamda zihnî içeriklerin ve temsillerin oluşması dış dünyayla ilişkili bir hâle getirilmektedir. Böylece naturalizm iddiası gereği, zihnî temsillerin ve içeriklerin evrenin özelliklerine ve doğal seçilim sürecine tâbi kılınarak teşkil edilmesiyle, 'yönelimsellik (intentionality), 'inançların' ve 'arzuların' ontolojik olarak fiziki dünyadan bağımsız özellikler olmadığı gösterilemeye çalışılmaktadır. Zira teleolojik temsil kuramlarında savunulan temel iddia 'niyetliliğin niteliğini' izah edebilmektir. Bu noktada Papineau, fizikalizm görüşünde esas aldığı kuramları, teleolojik temsil kuramına dâhil ederek, geniş inançlar ve arzular söz konusu olduğunda bunun nasıl açıklanabileceğini ve halk psikolojisindeki yanlış yorumların nasıl izale edileceğini ve psikoloji-biyoloji gibi teleolojik durumların nasıl seçilim mekanizmasına dayandırılabileceğini tasrih etmeye çalışmaktadır.

Bu meyanda teleolojik temsil kuramlarında, etiyolojik/teleolojik bir temel ile her bir zihnî içeriğin, seçim tarihi yahut seçilim mekanizması tarafından önceden seçilerek tayin edildiği bir sistem karşımıza çıkarılır. Bunun anlamı söz konusu belirlenmişlik ile gerek psikolojik hâllerimizin ve gerek bütün zihnî içeriklerimizin bu tür bir mekanizma ile açıklanabilmesidir. Bu ise, fiziğin tamlığı ilkesinde her şeyin fiziğe indirgenmesi gibi, burada da psikolojik-biyolojik yani teleolojik durumların seçilim mekanizmasına dayandırılarak, halk psikolojisi açıklamalarından ziyade, gerçekçi ve bilimsel izahlara istinat eden bir temel inşa edilmesi demektir.[9]

[9] Ayala, F., 1970, "Teleological Explanations in Evolutionary Biology", in *Philosophy of Science*, 37: 1–15; Bedau, M., 1991, "Can Biological Teleology be Naturalized?", in *Journal of Philosophy*, 88: 647–55; Block, N., 1986, "Advertisement for a Semantics for Psychology", in P. French, T. Uehling, and H. Wettstein (eds.), *Studies in the Philosophy of Mind, Midwest Studies in Philosophy* (Volume 10): Minneapolis: University of Minnesota Press: Minneapolis; Braddon-Mitchell, D., & Jackson, F., 1997, "The Teleological Theory of Content", in *Australasian Journal of Philosophy*,

Bütün bunlar eşliğinde Papineau'nun mezkûr teleolojik temsil kuramında bahsedilen bu meseleleri nasıl ele aldığı ve ne gibi temellendirmelerde bulunduğu ve kuramındaki tutarlılığı bu bölümde incelenmeye çalışılacaktır.

Papineau'nun eseriyle ilgili olarak ele alacağımız son mevzu bilinçtir. Bu kısımda Papineau'nun, fizikalizm mevzuunda savunduğu ikinci derece özelliği burada da etraflıca sürdürdüğü görülmekle birlikte, bu bölümdeki esas argümanı, *bilinç hâllerinin beyin hâlleri olduğunu* izhar etmektir. Böylelikle antipatik yanılgı olarak adlandırdığı öznel yahut derunî hâllerin mevzubahis olmadığını temellendirmeye çalışmaktadır. Böylece birinci şahıs[10] ve üçüncü şahıs[11] olarak değerlendirdiği hâller arasında, öznel bir tecrübenin yaşanmadığını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda çalışmamızda, Papineau'nun söz konusu fizikalizm, teleolojik temsil kuramı ve bilinç mevzularındaki temellendirmesi detaylıca izah edilerek, Papineau'nun söz konusu kuramlarında birtakım tutarsızlıklara duçar olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Nihayetinde felsefenin bilimin devamı olduğu ve metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirdiği iddialarının pek de güçlü olmadığı teşhir edilmeye çalışılacaktır.

Literatür

Çalışmamıza yönelik literatür taraması yapıldığında Türkiye'de "naturalizm" başlığını taşıyan herhangi bir tez çalışmasının olmaması dikkat çekmekte; tez çalışması haricinde ise "naturalizm" başlığını taşıyan sadece Kemal Batak'ın *Naturalizm*

75: 474–89; Burge, T., 1979, "Individualism and the Mental", in P. French, T. Uehling Jr. and H. Wettstein, eds., *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language, Midwest Studies in Philosophy, 2* , Minneapolis, University of Minnesota Press; Davidson, D., 1987, "Knowing One's Own Mind", in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 60: 441–58; Davies, P. S., 2001, *Norms of Nature: Naturalism and the Nature of Functions*, MIT: Cambridge, Mass; Dretske, F. 1995, *Naturalizing the Mind,* Cambridge, MA: MIT Press; Fodor, J. A., 1981, 1990, "A Theory of Content", in *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA: MIT Press, Bradford Book; Fodor, J. A., 1990, "A Theory of Content", in *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA: MIT Press, Bradford Book; Fodor, J. A., 1990, "A Theory of Content", in *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA: MIT Press, Bradford Book.

[10] Kişinin 'kendi' tecrübesi olup herhangi bir tecrübeyle doğrudan karşılaşma hâlidir.

[11] Kişinin 'kendi' tecrübesinden yoksun olması ve bir başkasının tecrübesi yoluyla nesneler hakkında çıkarımda bulunmasıdır.

Çıkmazı[12] adlı eseri ile karşılaşılmaktadır. Batak söz konusu eserinde, çalışmamızın ikinci bölümünü teşkil eden Richard Dawkins'in *Tanrı Yanılgısı* eserini de içine alan bir çalışma yapmaktadır. Batak'ın eserindeki amacı, 'felsefenin, bilimin bir devamı olduğu' iddiasını[13] değerlendirmeye tâbi tutarak, bu tarz iddiaların doğruluklarını incelemeye çalışmaktır. Batak incelemesini naturalizm minvalinde, bilinç ve ahlâk mevzularındaki tartışmaları dikkate alarak, söz konusu iddianın tutarlılığını tetkik etmeye çalışmaktadır. Sonuç itibarıyla, Batak'ın ulaştığı nokta, 'metodolojik naturalizmin, ontolojik naturalizmi gerektirdiği' iddiasının bilimsel bir iddia olmadığı ve bilimi aşan bir iddia olduğudur.[14]

Batak'ın savunma gayretinde olduğu iddiasının konumuzla doğrudan alakalı olduğu ve Batak ile aynı iddiaya sahip olduğumuz görülmektedir. Fakat Batak'ın naturalizm mevzuunu ele alış şeklinin, çalışmamızdan farklılık arz ediyor olduğu da açıktır. Zira Batak naturalizm mevzuunu, bilinç ve ahlâk meselelerine yönelik bir inceleme ile yürütmektedir. Hâlbuki biz çalışmamızda, bilinç ve ahlâk mevzularından ziyade, naturalizmin daha farklı meselelerine değinmeye çalıştık. Bu nedenle de Batak ile gerek kullandığımız yöntemin gerek naturalizme yönelik ele aldığımız alt başlıkların gerekse de temellendirme biçimlerimizin farklılıklar ihtiva ettiği tezahür etmektedir. Bu sebeple de Batak ile aynı iddiaya sahip olsak da naturalizmin farklı alt başlıklarına yönelmiş olmamız çalışmamızın muhtevasının farklılığını göstermektedir.

Batak'ın çalışması haricinde doğrudan naturalizm başlığını taşıyan başka bir eser olmaması nedeniyle, mevzuumuzla en azından bir temas hâlinde olduğu düşünülen çalışmalara baktığımızda, Aliye Çınar'ın *Tanrı Yanılgısı Üzerine*[15] adlı eserinde, Richard Dawkins'in *Tanrı Yanılgısı* eserine yönelik bir çalışma yaptığını görmekteyiz. Söz konusu eserinde Çınar'ın amacı ve iddiası, Dawkins'in tezindeki zayıflıkları ve tutarsızlıkları tefhim edebilmektir. Aynı zamanda "*imanın ya da inkârın temel dinamikler*ini analiz etmeye"[16] çalışmaktır. Böylelikle Çınar, iddiasını

---

[12] Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı –Dennet'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi-*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
[13] Batak, s. 22.
[14] Batak, s. 176-180.
[15] Aliye Çınar, *Tanrı Yanılgısı Üzerine –İnanmak ya da İnanmamak-*, İstanbul: Profil, 2009.
[16] Çınar, s. 15. (italik bize ait değildir, orijinal metinde olduğu hâlindedir.)

temellendirebilmek amacıyla, eserinin büyük bölümünde iman ve inanç arasındaki farkı serdettiği tebarüz etmektedir. Bu farkı gösterebilmek adına, felsefe tarihi boyunca birçok filozof tarafından ele alınan Tanrı kanıtlamalarına yoğunlaşmakta ve inanç, iman ve inkâr arasındaki farkı tayin etmeye çalışmaktadır. Böylelikle Dawkins'in iddiasının yanlış, hatalı olduğu sonucuna varmaktadır.

Çınar'ın eseri, çalışmamızın ikinci bölümündeki mevzuumuz ile benzer olmasıyla birlikte, muhteva bakımından çalışmamızı içermediği ve Dawkins'in iddiasını ve tutarsızlığını temellendirme bakımından da aynı doğrultuda olmadığımız görülmektedir. Zira Çınar eserinde, Dawkins'in tutarsızlıklarını, felsefe tarihi boyunca ortaya konulan Tanrı kanıtlamaları minvalinde serdetmeye çalışmaktadır. Oysaki kendi çalışmamızda Dawkins'in iddiasını ve tutarsızlığını temellendirirken, Tanrı kanıtlamaları, inanç ve iman arasındaki ilişkiden ziyade, bilimsel Tanrı hipotezine dikkat çekerek söz konusu Dawkins'in iddiasındaki tutarsızlıklar izhar edilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle de Çınar ile ele aldığımız mevzu aynı olsa da, muhteva bakımından tamamıyla farklılık arz etmektedir.

Richard Dawkins'in *Tanrı Yanılgısı* eseri üzerine yapılan bir başka eser ise Erhan Ayşan'ın *Tanrı Yanılgısının Yanılgısı* ve ikinci baskı ile *Yanılgılar ve Tanrı*[17] başlığını taşıyan eseridir. Ayşan'ın söz konusu eserindeki amacı "Tanrı'ya inanmanın önünde hiçbir engelin ve kanıtın olmadığını göstermektir."[18] Aynı zamanda imanın 'kanıtsızlık' ihtiva eden bir özelliği haiz olduğunu tefhim etmeye çalışmaktır.[19] Bu amaçla Ayşan söz konusu iddiasını temellendirmek amacıyla, Dawkins'in eserinin bölümleriyle ve içeriğiyle örtüşen bir yöntem kullanmayı tercih etmiş olduğu görülmektedir. Bu anlamda Ayşan bir yandan, Çınar gibi, felsefe tarihinde ortaya konulan Tanrı kanıtlamalarına değinerek, Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlamalara Dawkins'in yeterince cevap verememesi noktasıyla iddiasını temellendirmeye çalışmakta; diğer yandan akıllı tasarım argümanlarını alternatif olarak izhar etmeye çalışmaktadır. Zira ona göre, bilimsel birçok çalışma Tanrı'nın varlığını kanıtlama

[17] Erhan Ayşan, *Yanılgılar ve Tanrı*, İstanbul: Kavim Yayıncılık, 2011.
[18] Ayşan, s. 17.
[19] Ayşan, s. 82.

yolundadır.[20] Böylelikle Dawkins'in *Tanrı Yanılgısı* adlı eserine yönelik çalışmasıyla, onun mevcut tutarsızlığını hâsıl etmeye çalışır.

Ayşan'ın söz konusu eseri, çalışmamızla benzerlik gösteriyor olsa da, muhteva bakımından ve temellendirme noktasında aynı içeriğe ve çizgiye sahip değiliz. Nitekim Ayşan'ın, akıllı tasarım argümanları ile Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilir olduğunu ve yeni bilimsel çalışmalar ile Tanrı'nın varlığını kanıtlama önünde herhangi bir engel olmadığını iddia etmektedir. Oysaki çalışmamızda, bilimsel çalışmaları kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamada, bilimin bir kıstas olarak kabul edilmesinin, Tanrı'nın varlığını çürütmekten de pek bir farkı olmadığı teşhir edilmeye çalışıldı. Bir diğer ibareyle, akıllı tasarım argümanları gibi ister bilimin, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik çalışmalar olsun, isterse de Dawkins'in yapmaya çalıştığı gibi bilimin, Tanrı'nın varlığını çürütmeye yönelik çalışmalar olsun her iki cenahın da aynı derecede hatalı olduğu gösterilmeye çalışıldı. Zira çalışmamızdaki hedefimiz 'bilimsel Tanrı hipotezinin' hatalı bir iddia olduğunu göstermeye çalışmaktı. Nitekim Tanrı'nın varlığını 'bilime' irca eden her bir Tanrı hipotezi 'bilimsel bir hipotez' olarak karşımıza çıkacaktır.[21] Bu anlamda Ayşan'ın eseri ile çalışmamız arasında muhteva ve temellendirme bakımından ciddi farklılıklar arz ettiği göze çarpar.

Dawkins üzerine yazılmış -fakat yurt dışı kaynaklı olan- bir başka eser ise Alister McGrath'ın *Dawkins' God*[22] adlı eseridir. Bu eserinde McGrath, bir yandan biyokimya alanında gerçekleştirdiği doktora tez çalışmasıyla, diğer yandan da bir teolog kimliğiyle Dawkins'in iddiasını değerlendirir. Bu çalışmada McGrath, din ve bilim alanında ortaya konulan çalışmalara yönelerek, Dawkins'in iddiasını mülahaza eder. Bu mülahazasını gerçekleştirirken eseri boyunca şu tür sorularla ilgilenir: Dawkins'in yaklaşımının din-bilim ilişkisinde temel olup olmaması, genin gerçekten de bencil olup olmaması, kör saatçi örneğinin uygun bir analoji olup olmadığı vb. Bunlara ilaveten McGrath Dawkins'in bilime yönelik düşüncelerinin, dine olan etkisini de inceler. Sonuç olarak, Dawkins'in mevcut hatalarını takdim eder.

---

[20] Ayşan, s. 143.
[21] Daha detaylı olarak ikinci bölümde ele alınacaktır.
[22] Alister McGrath, *Dawkins' God,* Australia: Blackwell Publishing, 2005.

McGrath'ın söz konusu eserinde kullanmış olduğu gerek yöntem ve gerekse muhteva bakımından -diğer eserlerde olduğu gibi- çalışmamızla doğrudan irtibatlı olmadığı görülmektedir. Zira sair yerlerde zikredildiği üzere, çalışmamızda 'bilimsel Tanrı hipotezinin' mümkün olup – olmadığı üzerinde durularak, bu yönde bir temellendirme sunulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle de McGrath ile Dawkins'in tutarsızlıklarını hâsıl etme noktasında bir amaç benzerliği görülse de iddia ve temellendirme noktasında oldukça farklı olduğumuz teşhir etmektedir.

Buraya kadar ki kitap çalışmalarında sadece Batak'ın iddiası ile doğrudan müştereklik içerisinde olduğumuz görülmüştür. Batak'ın kitap çalışmasının dışındaki çalışmaların tezimizle doğrudan irtibatlı olmadığı tezahür etmiştir. Bununla birlikte makale çalışmalarına bakıldığında bu konuda da naturalizmle ilgili bir çalışmanın yapılmamış olması dikkat çekmektedir. Lakin naturalizmin üst başlığını taşıyan din – bilim ilişkisine yönelik epeyce çalışmanın olduğu göze çarpmaktadır. Fakat bu çalışmalardan konumuzla irtibatlı olduğunu düşündüğümüz oldukça az sayıda makale karşımıza çıkmaktadır.

Bu minvalde din-bilim ilişkisine meyyal makalelerin incelemesini yaptığımızda, bunlardan biri, Raphael Demos'un "'Dini İnanç' ile 'Bilimsel İnanç'ın Bir Karşılaştırılması"[23] adlı makalesidir. Demos'un din - bilim ilişkisini tayin etmek için mevzua 'inanç' ve 'dogma' mefhumlarıyla yaklaştığı görülmektedir. Demos'a göre her bir öncül esasen bir inanç ifadesidir. Bu sebeple 'Tanrı vardır' önermesi ile 'bilim, bilgidir' önermesi temellendirilmediği takdirde her iki önerme de dogma olmaktan kurtulamayacaktır.[24] Diğer bir deyişle, ona göre, 'Tanrı vardır' önermesinin bir dogma olması onun temellendirilmemiş olmasına dayandığı gibi, 'bilim, bilgidir' önermesini savunan naturalist-ateistler için de bu öncül temellendirilmediği takdirde bir dogma olarak kalacaktır.[25] Böylelikle Demos'un vardığı sonuç, bilim adamları tarafından kurulan her bir öncülün en az Tanrı hakkında kurulan önermeler kadar bir 'inanç'

---

[23] Raphael Demos, 'Dinî İnanç' ile 'Bilimsel İnanç'ın Bir Karşılaştırması', çev. Ramazan Ertürk, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2003/2, C.I, S. 2, s. 145-152.
[24] Demos, s. 146.
[25] Demos, s. 149.

ifadesi olması sebebiyle, bilimsel önermeleri kanıtlamadan savunan kimseleri 'dogmatik' olarak değerlendirilmesi gerektiğidir.[26]

Demos'un söz konusu makalesi, çalışmamızla doğrudan olmasa da dolaylı olarak irtibatlı olabileceği görülmektedir. Bunun nedeni naturalistlerin özellikle de bilimcilik iddiasına bürünen naturalistlerin, bilimin tek bilgi kaynağı olduğu ve felsefenin de bilimin bir devamı olduğu iddialarının sağlam bir temele dayanıp - dayanmadığının gerçekten de 'temellendirilmiş bir iddia mı olduğu' yahut 'temellendirilmemiş bir dogma mı olduğu' meselesi çalışmamızın bir nevi görünmeyen arka yüzü durumundadır. Fakat Demos'tan farkımız, çalışmamızda naturalistlerin iddialarını değerlendirirken, Dawkins bölümünde de görüleceği üzere, naturalistlerin dogma içerisinde olduğu uygulamalı olarak izhar edilmeye çalışılacaktır. Bu sebeple Demos ile dolaylı olarak iddialarımız örtüşse de, bu iddiaların teşhir edilmesi noktasında farklı olduğumuz görülür.

Bir diğer çalışma, Muhammed Emin'in 'Muâsır (Çağdaş) Filozoflara Göre Bilim ve Din'[27] adlı makalesidir. Bu makalede Emin, din - bilim ilişkisine "yöntem" sorunu ile yaklaşmaktadır. Emin'e göre din - bilim arasındaki çatışmanın gerek ortaçağda gerek modern çağda gerek günümüzde vuku buluyor olmasının yegâne sebebi, din ve bilim adamları tarafından kullanılan "yöntemin" nevi şahsına münhasır bir tarzda 'tek hakikat' olarak takdim ediliyor olmasıdır. Bir diğer deyişle, din ve bilim adamları tarafından kullanılan "yöntemin, aracın", bir "amaç" hâline gelmesi, 'yöntemin' bir hakikat kılıfına bürünmesine sebebiyet vermiştir. Oysaki Emin'e göre "bir hakikat diğer bir hakikate aykırı olamazdı; iman ile inandığımız ilahi gerçekler ilmen kabul ettiğimiz mantıkî gerçeklere aykırı bulunamazdı. Vahiy de doğal akıl da Tanrıdandı. Böylece doğru bir felsefe ve gerçek bir din bir idi."[28] Bu anlamda ona göre, hakikat birdir; hiçbiri birbirine kıyasla tercih edilesi değildir.

Emin'in mezkûr makalesinin çalışmamızla dolaylı olarak irtibatı olduğu söylenebilir. Zira Emin'in iddiasında geçen bilim adamları tarafından kullanılan

[26] Demos, s. 151.

[27] Muhammed Emin, "Muâsır (Çağdaş) Filozoflara Göre Bilim ve Din," Sadeleştiren Mustafa Bulut, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, C. 3(8), 2003, ss. 312-323.

[28] Emin, s. 317.

yöntemin bir 'amaç' hâline getirilmiş olması, esasen çalışmamızdaki iddiamızın bir başka şekilde ifade edilişidir. Nitekim 'metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi iktiza ettiği' iddiasının özü, bilimsel metodun bir amaç hâline getirilmiş olmasına istinat etmesidir. Fakat Emin'in makalesiyle, çalışmamız arasındaki farka gelecek olduğumuzda, Emin iddiasını temellendirmek için, felsefe tarihi boyunca vücut bulan din - bilim münasebetinin nasıl inkişaf ettiğini göstermeye odaklanır. Hâlbuki çalışmamızda iddiamızı temellendirirken bu tarz bir yöntem kullanılmamış, bilakis söz konusu iddiaya sahip naturalistlerin temellendirmelerine odaklanılarak iddialarındaki tutarsızlıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle de Emin ile iddialarımız, benzer bir mahiyeti haiz olsa da, bu iddianın farklı veçhelerine değinmiş olmamız münasebetiyle muhteva bakımında tamamıyla farklı olduğumuz kendini gösterir.

Bir başka çalışma ise Ernest Wolf-Gazo'nun, 'Din Bağlamında Newton'un Bilim Anlayışı = Newton's Science in the Context of Religion'[29] adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Wolf-Gazo, din ve bilim arasındaki meselesinin bilimsel bir mevzu olmadığını; bilakis bilim cemiyeti tarafından bunun meşru hâle getirilmeye çalışıldığını göstermeyi hedeflemektedir.[30] Wolf-Gazo bu iddiasını temellendirmek üzere, bir yandan Newton'un bilime ve dine olan yaklaşımını değerlendirmekte ve Newton'un dindar biri olmasının bilime engel teşkil etmediğini serdetmektedir. Diğer yandan ise Wolf-Gazo, din ve bilim arasındaki münasebetin koparılmasını filozoflara bağlayarak, bu münasebeti yeni bir konuma getirenin Immanuel Kant olduğunu ve "Nietzsche, Marx, Darwin, Feuerbach tarafından da bu ilişkinin" koparıldığını[31] ifade ederek, din ve bilim arasındaki ilişkinin, bilimsel bir mevzu olmadığını izah etmeye çalışmaktadır.

Wolf-Gazo'nun mevzu bahis makalesinin, çalışmamızla doğrudan bir irtibatının olduğu söylenemez. Fakat diğer makalelerde olduğu gibi dolaylı mânâda bir bağlantının olduğu görülebilir. Bu bağlantı nitekim din ve bilim arasındaki ilişkide 'bilimin liderliğini' savunan kimselerin sadece bilimcilik yapmış oldukları noktasıdır. Her ne kadar çalışmamızda böyle bir iddia ile yola çıkılmamış olsa da gerek Richard

[29] ErnestWolf-Gazo, "Din Bağlamında Newton'un Bilim Anlayışı = Newton's Science in the Context of Religion", çev. İbrahim Özdemir, *İslâmî Araştırmalar*, 1992, C.VI, S.4, ss. 279-292.
[30] Wolf-Gazo, s. 291.
[31] Wolf-Gazo, s. 283.

Dawkins'in gerek David Papineau'nun esasen bu anlamda bilimcilik yaptıkları serdedilebilir. Lakin çalışmamızdaki esas hedefimizin bu olmaması hasebiyle, Wolf-Gazo'nun makalesiyle çalışmamızın farklı muhtevaları haiz olduğu izhar eder.

Bir diğer çalışma, Abdulkuddüs Bingöl'ün, 'Gazzali'de Din-Bilim İlişkisi'[32] adlı makalesidir. Bu makalede Bingöl, Gazzâlî'nin din ve bilim ilişkisine yönelik nasıl bir tutum sergilemiş olduğunu tasrih etmeye çalışmaktadır. Bingöl, din-bilim ilişkisi söz konusu olduğunda Gazzâlî'nin, dinin, bilime aykırı olmadığını ve hattâ ilmin, "bir şey ne ise, onu olduğu gibi bilmektir" iddiasına sahip olduğunu teşhir etmeye çalışır.[33] Fakat söz konusu makalenin de çalışmamızla pek bir irtibatı olmadı görülmektedir.

Bir başka çalışma, İshak Arslan'ın, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* adlı eserinin 'Bilim-Din İlişkisi Nasıl Ele Alınabilir?'[34] başlıklı bölümüdür. Bu makalede Arslan, din ve bilim arasındaki münasebete 'uyuşmanın, çatışmanın ve entegrasyonun' olup - olmadığı şeklinde bakılmaması gerektiğini; bilakis dine ve bilime "hangi din, hangi bilim ve hangi dönem?" şeklinde bakılması gerektiğini vurgular.[35] Zira böyle bakılmadığı takdirde hızlı bir el çabukluğu ile yapılan "bilimsel teolojilerin" dine zarar vereceği sonucuna vararak[36] din-bilim ilişkisine dair bize farklı bir perspektif takdim etmeye çalışır. Arslan bu çalışmasıyla, din – bilim ilişkisinin nasıl ele alınması gerektiği üzerinde durarak, din – bilim ilişkisine yönelik tek bir bakışın olamayacağını tefhim etmeye çalışır. Söz konusu makalenin, çalışmamız ile doğudan bir irtibatı olmadığı görülse de din-bilim başlığı altında incelenmesi gereken bir çalışma olarak karşımıza çıkar.

Cafer Sadık Yaran'ın 'İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke'[37] ve 'Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç'[38] başlıklı makalelerine bakıldığında, bugünkü bilimsel buluşların, 'evrenin, Tanrı tarafından yaratıldığını kanıtlar mahiyette olduğunu'

---

[32] Abdulkuddüs Bingöl, "Gazzali'de Din-Bilim İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 1995, S.18, ss.10-17.
[33] Bingöl, s. 14.
[34] İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
[35] Arslan, s. 312.
[36] Arslan, s. 321.
[37] Cafer Sadık Yaran, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, S.21, 2011, ss.5-13.
[38] Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1998, S.10, ss.125-140.

iddia etmektedir. Yaran bu iddiasını, içinde yaşadığımız evrenin, insanın yaşayabilmesi için en uygun koşullar ile donatılmış olduğu savunulan 'insancı kozmolojik ilke'[39] ile gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda naturalizme yöneltti̇ği tenkitlerini bilimsel buluşlardan yola çıkarak yapan Yaran, "bugünkü bilimsel bilgilerin ve kozmolojik ilkelerin" naturalizmi desteklemediği noktasına varmaktadır.[40] Böylelikle Tanrı'nın evreni yaratmış olacağı sonucuna, bilimsel buluşlar ile varılabileceğini savunmaktadır.

Mevzu bahis makalelerinde Yaran, 'bilimin naturalizmi desteklemediği iddiasını', insancı kozmolojik ilke ile kanıtlamaya çalışmaktadır. Yaran'ın iddiasının, ikinci bölümde savunduğumuz iddia ile tamamıyla karşıt olduğu görülür. Zira çalışmamızda göstermeye çalıştığımız gibi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve çürütmek adına bilimsel verileri bir kıstas olarak değerlendirmenin ortaya başka sorunlar çıkaracağını düşünmekteyiz. Nitekim bu durum, Tanrı inancına yönelik kurulacak her hipotezin, bilimsel bir mahiyeti haiz olmasını iktiza edecektir. Bu ise, Tanrı adına kurulan her önermenin de bilimsel bir karşılığı olması gerektiğini, böylelikle Tanrı'nın da söz konusu bilimsel önermelere uyması gerektiğini ortaya çıkaracaktır. Bu sebeple de Yaran'ın gerek iddiasının gerekse de temellendirmesinin, çalışmamızda savunduğumuz iddia ile karşıtlık içinde olduğu görülür.

Ele aldığımız literatür taramasında Türkiye'de yapılan naturalizm başlığına yönelik kitap ve makale çalışmaları incelenmeye çalışıldı. Fakat doğrudan bir makale çalışmasına rastlanılmadı. Nitekim kitap çalışmalarının miktar bakımında yetersiz olması ve makale çalışmalarının ise mevcut olmaması münasebetiyle din – bilim ilişkisine yönelik çalışmalar ele alınmaya çalışıldı. Bu makalelerin doğrudan çalışma konumuz ile irtibatlı olmadığı görülmesine rağmen, literatür kısmında ele almamızın sebebi ilk olarak, din - bilim ilişkisi başlığında olmaları münasebetiyle değerlendirme gerekliliğinin görülmesidir. İkinci olarak, naturalizm mevzuuna ilişkin, doğrudan bir çalışmanın olmadığını daha vazıh bir şekilde izhar edebilmektir.

---

[39] Daha detaylı bilgi için bknz: Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, S.10, ss.125-140; Cafer Sadık Yaran, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2011, S.21, ss.5-13.

[40] Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", s. 140.

Bununla birlikte, yine de mevzuumuzla doğrudan irtibatlı yahut dolaylı olarak irtibatlı görülen makaleler seçilip değerlendirilmeye çalışıldı. Genel olarak, mezkûr makalelerin ele aldıkları konular ve iddialar şu şekildedir. Bu çalışmalarda din ve bilim arasındaki ilişkiyi belirlemede ya felsefe tarihine başvurulmuştur ya bilimsel buluşların Tanrı'nın varlığını kanıtlar mahiyette olduğu iddia edilmiş yahut da din - bilim ilişkisinin yeniden tayin edilmesinin gerekli olduğu savunulmuştur. Bütün bunlar açık bir şekilde, Türkiye'deki naturalizm mevzuuna yönelik çalışmaların yetersiz olduğunu göstermektedir.

Bunların haricicinde naturalizmle ilgili İngilizce literatürün ise oldukça geniş bir yelpazeye sahip olduğu görülür. Bu çalışmalardan hem naturalizm başlığı taşıyan hem de konumuzla irtibatlı olduğu düşünülen birkaç çalışmaya değinmeyi gerekli görmekteyiz.

Bu çalışmalardan birisi Barbara Forrest'ın 'Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection'[41] adlı makalesidir. Bu makalede Forrest, 'metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirdiğini' savunmakta ve bunun nedeni olarak, bu ilişkinin "tek metafiziksel sonuç"[42] olduğu düşüncesine bağlamaktadır. Forrest, iddiasını temellendirirken istinat ettiği yardımcı iddialara da başvurmaktadır. Bu iddialar olarak şunları zikretmektedir: metodolojik naturalizmin kanıtlanmış bir başarıya sahip olması,[43] bu başarı ile elde edilen büyük miktarda bilginin vuku bulması, doğaüstü alana yönelik metodolojik ve epistemolojik eksikliliğin[44] bulunması. Böylelikle Forrest, doğaüstünün ampirik bilimle kanıtlanmadığı sürece sadece "mantıksal bir olasılıktan" fazla bir şey içermeyeceği sonucuna ulaştığı görülmektedir.[45]

Forrest söz konusu çalışmasında, metodolojik naturalizmin, felsefî naturalizmi gerektirdiği iddiasına sahip olduğu görülmektedir. Nitekim bu noktada Forrest doğaüstünün, ampirik bilgi vermediği noktasında bir temellendirme

[41] Barbara Forrest, "Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection", *Philo* 2000, 3 (2), ss.7-29. https://philpapers.org/rec/FORMNA. (Erişim Tarihi: 17.05.2018)
[42] Forrest, s. 7.
[43] Forrest, s. 7.
[44] Forrest, s. 7.
[45] Forrest, s. 25.

gerçekleştirmektedir. Bu anlamda Forrest ile savunduğumuz iddia ve varmak istediğimiz sonuç bakımından farklı bir zemine istinat ettiğimiz görülmektedir.

Bir başka çalışma Alvin Plantinga'nın 'Methodological Naturalism?[46]' adlı makalesidir. Plantinga bu makalesinde, 'metodolojik naturalizmin' ihtiva ettiği mevzuu tayin etmeye çalışmakta ve metodolojik naturalizmin felsefi bir doktrin hâline gelmesiyle ortaya çıkan şu tür sonuçları değerlendirmektedir: Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin bilimsel herhangi bir karşılığı olmadığı ve bilimsel metodun teolojik önermeler söz konusu olduğunda bize hiçbir şey vermeyeceği.[47] Bu tür sonuçların hâsıl olmasının nedenini ise "bilim ve din, doğaları gereği, epistemik olarak farklıdır"[48] anlayışının vücut bulmuş olmasına bağlar. Bunlara ek olarak, Plantinga, "metodolojik natüralizm… iddiasını kabul etmek için ne gibi sebepler"[49] olduğunu da tetkik etmek ister. Bu tetkikini ise "Aydınlanmadan miras alınan inanç ve akıl"[50] anlayışına rapteder. Diğer bir ifadeyle, Plantinga'ya göre, aydınlanma dönemi ile birlikte metodolojik naturalizme yönelik "ana fikir, bilimin nesnel, kamusal, paylaşılabilir, kamu tarafından doğrulanabilir ve dini veya metafiziksel eğilimleri ne olursa olsun herkese eşit olarak ulaşılabilir olmasıdır."[51] Fakat Plantinga'ya göre, "metodolojik naturalizmin dayandığı modern temelcilik karaya" oturmuştur.[52]

Plantinga'nın mezkûr makalesinin bir devamı mahiyetinde olan 'Methodological Naturalism? Part 2'[53] adlı çalışmasında "metodolojik naturalizmin, felsefî öğretisinin kusurlu"[54] olduğunu ve bilimin dini bakımdan tarafsız olmadığını mülahaza etmektedir.[55] Hakeza Plantinga, "ne bilimin tanımı yahut temel doğası ile ilgili iddialar ne de teolojik varsayımlar metodolojik naturalizmi doğru bir şekilde"[56] desteklemeyeceğini makale içerisinde göstermeye çalışmaktadır. Bu iddiasını

[46] Alvin Plantinga, "Methodological Naturalism?", *Philosophical Analysis Origins & Design*, 18:1, 1997. https://philpapers.org/rec/PLAMN. (Erişim Tarihi: 17.05.2018).
[47] Plantinga, s. 1.
[48] Plantinga, s. 1
[49] Plantinga, s. 14.
[50] Plantinga, s. 14.
[51] Plantinga, s. 14
[52] Plantinga, s. 15.
[53] Alvin Plantinga, Methodological Naturalism? Part 2, Philosophical Analysis *Origins & Design* 18:2, 1997. https://philpapers.org/rec/PLAMNP. (Erişim Tarihi: 17.05.2018).
[54] Plantinga, s. 1.
[55] Plantinga, s. 1.
[56] Plantinga, s. 17.

temellendirmek üzere bir yanda 'Duhem bilimine' diğer yandan 'Augustinian bilime' odaklanarak, sonuç itibarıyla, her ikisinin de geçerli sorgulama biçimleri olduğunu izhar etmeye çalışır.

Plantinga'nın mevzubahis her iki makalesi ihtiva ettiği iddia bakımından, çalışmamızla aynı doğrultuda olduğu görülmektedir. Zira Plantinga'nın ilk makalesinde metodolojik naturalizmin muhtevası hakkında detaylı bilgiler verilmesi ve bilahare metodolojik naturalizmin felsefi iddiasının bilim tarafından desteklenemeyeceği sonucuna mahal verilmiş olması, bunu izhar etmektedir. Lakin Plantinga'nın söz konusu iddiasını temellendirmek üzere, tartışma mevzuunu çektiği yönün, teolojik temelli bilimin de en az Duhemci bilim kadar geçerli olduğunu teşhir etmeye çalışması bakımından çalışmamızdan ayrıldığı görülmektedir.

Bir diğer çalışma Robert C. Koons tarafından 'The Incompatibility of Naturalism and Scientific Realism'[57] adlı makalesidir. Koons'un makalesindeki iddiası, bilimsel realizmin, felsefi naturalizmi desteklemeyeceğini ve hattâ naturalizm ile bilimsel realizmin uyuşmadığını izhar etmeye çalışmaktır.[58] Bu iddiasını temellendirmek üzere Koons bir yandan ontolojik naturalizme diğer yandan da temsili naturalizme (representational naturalism) odaklanmakta[59] ve sonuç itibarıyla da her iki naturalizm çeşidinin bilimsel realizm ile uyuşmadığı noktasına varmaktadır.[60]

Koons'un makalesinde savunma gayretinde olduğu iddiasının, çalışmamızın üçüncü bölümünü teşkil eden teleolojik temsil kuramına yönelik iddiamız ile paralellik gösterdiği izhar etmektedir. Zira Koons'un iddiası ile çalışmamızın üçüncü bölümünü vücuda getiren iddiamızın benzerlik gösterdiği görülmektedir. Fakat Koons'un temsil kuramlarını 'bilimsel gerçeklik' çerçevesinde ve güvenilirlik bağlamında[61] değerlendirmeye tâbi tuttuğu müşahede edilmektedir. Hâlbuki çalışmamızda teleolojik temsil kuramının, genel mânâda, ihtiva ettiği tutarsızlıklar ele alınmaya çalışılmıştır. Bu

---

[57] Robert C. Koons, "The Incompatibility of Naturalism and Scientific Realism", December 22, 1998. https://www.researchgate.net/publication/228555634_The_incompatibility_of_naturalism_and_scientific_realism, (Erişim Tarihi: 17.05.18)
[58] Koons, s. 2.
[59] Koons, s. 3.
[60] Koons, s. 4.
[61] Koons, s. 15.

nedenle Koons'un çalışması ile kendi çalışmamızın bir yönüyle tefrik ettiği tebarüz etmektedir.

Naturalizm mevzuunda temsil kuramını ele alacağımız son çalışma Peter Godfrey-Smith'in 'Mental Representation, Naturalism, and Teleosemantics'[62] adlı makalesidir. Bu makalede Godfrey-Smith teleosemantik olarak adlandırılan, teleolojik temsil kuramlarının, zihnî temsilleri resmetme konusundaki başarılarını tetkik etmeye çalışmaktadır. Nitekim tartıştığı mevzu "zihinsel olgular için belirli bir modelin uygulanması olarak zihinsel temsil"[63] kuramlarının nasıl uygulandığını göstermektir. Bu amaçla da temsil kuramlarında karşımıza çıkan filozofların temsil kuramları ve başarısız oldukları noktalar hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Netice itibarıyla Godfrey-Smith "temsili konuşmanın içsel durumlara ve süreçlere sahip olduğu türden uygulamalarla ilgili yeni görüşlere"[64] ihtiyacımız olduğu sonucuna varmaktadır.

Peter Godfrey-Smith'in söz konusu makalesinin, teleolojik temsil kuramıyla çalışmamızın üçüncü bölümünde ele aldığımız mevzu bakımından benzer bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle de Godfrey-Smith'in birçok görüşüne çalışmamızda yer vermeye çalıştığımız görülecektir. Fakat mevzuların benzerlik göstermesine rağmen iddialarımızın ve varmayı hedeflediğimiz sonuçların farklı olduğu da kendini izhar etmektedir. Zira Godfrey-Smith temsil kuramlarının yetersizliğine işaret ederek, bunların geliştirilmesinden bahsederken, biz çalışmamızda doğrudan naturalistik bir temele dayanan teleolojik temsil kuramının yanlışlığını serdetmeye çalıştık.

Bu meyanda İngilizce kaynaklar dikkate alındığında naturalizm mevzuunun tartışmalı bir mesele olduğu görülmektedir. Bunun nedeni bilimin tek hakiki kaynak olarak kabul edilmesi ile birlikte yeni bilgi, ahlâk ve ontoloji kuramlarının hâsıl edilmeye çalışılmasıdır. Fakat bu kuramların daha büyük problemleri beraberinde getirdiği görülmektedir. Nitekim bu durum naturalizme yönelik bir çalışma yapma

---

[62] Peter Godfrey-Smith, "Mental Representation, Naturalism, and Teleosemantics", Philosophy Program, RSSS Australian National University and Philosophy Department Harvard University to appear in Teleosemantics, David Papineau and Graham Macdonald (Ed.). (Final Version, August 2004/Y). http://petergodfreysmith.com/PGSonTeleosemantics.pdf, (Erişim Tarihi: 17.05.18)

[63] Godfrey-Smith, s. 4.

[64] Godfrey-Smith,, s. 37.

gayesine ve gayretine bizi sürüklemiştir. Bu nedenle de bu çalışmada bir yandan naturalizmin, din-bilim ilişkisindeki yeri tespit edilmeye çalışılacak ve ardından naturalizmin ne olduğu incelenecektir. Bilahare naturalizme farklı açılardan yaklaşan Richar Dawkins'in ve David Papineau'nun mevcut tutarsızlıkları –naçizane- inkişaf ettirilmeye çalışılacaktır.

Bütün bunlar eşliğinde naturalizm konusunun daha iyi anlaşılabilmesi ve tasrih edilebilmesi için din-bilim ilişkisine kısaca değinelim.

Din - Bilim İlişkisi

Din - bilim ilişkisi, yirminci yüzyılda vuku bulmaya başlayan, din ve bilim alanları arasındaki ilişkiyi tayin etmeye meyyal bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Din – bilim ilişkisi, dinin ve bilimin ne olduğu, neyi ihtiva ediyor olduğu, hangi araştırma mevzularını haiz olduğu vb. meselelere göre değişiklik arz eden bir disiplindir. Bir başka deyişle, din - bilim ilişkisinin neyi ihtiva ediyor olduğu, esasen dinin ve bilimin ne olduğuna bağlı olarak değişmektedir. Bu nedenle din - bilim ilişkisinin tayini, bir nevi bu iki disiplinin nasıl belirlendiğine bağlı olduğundan, dinin ve bilimin muhtevalarının ne olduğu, yöntem ve mevzu olarak ilgi alanlarının neyi içeriyor olduğu, vb. meselelerin açıklığa kavuşması iktiza etmektedir. Bu ve benzeri meselelere ilişkin izahların getirilmesinin akabinde, din-bilim ilişkine yönelik 'gerekli' bir izah yapılabilir hâle gelebilmektedir. Lakin bu izahların 'yeterli' bir izah olup - olmaması mevzuu ise esasen tartışmalıdır. Zira başlı başına 'dinin ne olduğu' ve 'onun muhtevasını oluşturan özelliklerin neler olduğu' hâlâ tartışmalı bir mesele durumundadır. Bu nedenle de bu bölümde olabildiğince dinin ve bilimin nasıl izah edildiği ve hangi yol ve yöntemlerin kullanıldığı kısaca ele alınarak, esas mevzuumuz olan din-bilim ilişkisi bağlamında 'naturalizminin' nasıl bir yeri haiz olduğu teşhir edilmeye çalışılacaktır.

Bu meyanda din mefhumunun iştikakına baktığımızda, 'deyn' kökünden geldiği bilinmekle birlikte, bu kökün mânâsının ne olduğuna ilişkin birden çok görüş karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birkaçını zikredelim. Cevheri, dinin "adet-durum; ceza-mükâfat; itaat" anlamına geldiğini; Ragıb el-İsfahâni "itaat ve ceza" anlamına

geldiğini; İbn Manzûr "hesap" anlamıyla birlikte "İslâm" kelimesinin anlamını da içerdiğini mülahaza ederler[65] ki, bu kimselerle birlikte Zebîdî'nin on ikiye; Mütercim Asım Efendi'nin ise yaklaşık otuza yakın din tanımı[66] yaptıkları ifade edilmektedir.

Bu bağlamda, Vergilius Ferm dinin nasıl tanımlanması gerektiğinden önce nasıl 'tanımlanmaması' gerektiği üzerinde durmaktadır. Dinin sadece etimolojik tahliline; geleneksel anlamda zihnî ve ruhî bir özellik olarak yapılan açıklamalara; dinin gizli ve özel deneyimler olarak tayin edilmesine; dinin sadece tek bir dine irca edilmesine; dinin birtakım ahlâkî davranışlara yol açan bir özellik olarak ele alınmasına yönelik her türlü girişimi bir hata ve problem olarak değerlendirmektedir.[67] Bu ve bunun gibi dine yönelik kısıtlamalar ona göre, dinin muhtevasını daraltmakta ve bütün dinlerin ihata edilmesine engel olmaktadır. Nitekim Anthony C. Thiselton'a göre de dinin tanımlanmasına yönelik zorlukların başında hem tek tanrılı İbrahîmî gelenekteki dinleri hem çok tanrılı Hinduizm, Budizm gibi dinleri hem de felsefi ve teolojik yaklaşımdaki izahları ihata eden bir tanımın mümkün olup-olmadığıdır.[68] Bu minvalde söz konusu zorluklara rağmen yapılmış olan din tanımlarını ve izahlarını inceleyelim.

Friedrich Schleiermacher'e göre din, "mutlak bağımlılık hissi"dir.[69] Aynı zamanda Schleiermacher din için "varlığımın en içteki kökü… en yüksek açıklığıdır"[70] diyerek, açıklığın, doğruluğun ve hakikatin dışarıda olmayıp, bizzat içimizde olduğunu ifade etmektedir. C. P. Tiele'ye göre, "din, hakikatte bizim dindarlık dediğimiz o saf ve huşu dolu tabiat veya ruh hâlidir."[71] J. E. McTaggart'a göre, din "kendimiz ve

---

[65] Günay Tümer, "Din", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),** C.9, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s. 312.

[66] Tümer, s. 312.

[67] Vergilius Ferm, "Religion, The Problem of Definition", Vergilius Ferm (Ed.). **An Encyclopedia of Religion**, New York: Philosophical Library, 1945, s. 646-647.

[68] Anthony C. Thiselton, "Religion, Religious Experience", **Encyclopedia of the Philosophy of Religion**, Oxford: Oneworld Publications, 2002, s. 255-257.

[69] Gregory D. Alles, "Religion", Lindsay Jones (Ed.). **Encyclopedia of Religion**, Vol.11, second edition, 2005, s. 7693; Ferm, "Religion, Problem of the Definition", Vergilius Ferm, **An Encyclopedia of Religion,** New York: Philosophical Library, 1945, s. 646; Winston L. King, "Religion", Mircea Eliade (Ed.). **The Encyclopedia of Religion**, vol.12, London: Collier Macmillan Publichers, 1987, s. 283.

[70] Thiselton, s. 257.

[71] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2014, s. 21.

bütünüyle evren arasındaki uyumun bir görüşüne dayanan bir duygu”[72]dur. Bir diğer deyişle McTarggart’e göre “din, muhtemelen kendimizle kâinat arasında bir ahenk kanaati çerçevesinde derin bir duygu”[73]dur; Julian Huxley’e göre, dinin mahiyeti korku, saygı… ve mahiyette kutsiyet duygusu”[74]dur. Matthew Arnold da “din, duyguyla yükselmiş, alevlenmiş, yanmış bir ahlâk ilmi”[75]dir. Michael Mayer de “din, Allah’a, insanlara ve kendimize karşı yapmamız gerekene dair öğütlerle inançların tamamı”[76]dır. Prof. W. K. Clifforfd’a göre, dini olgular, ölümsüzlük duygusuna temas etmeyi içerir.[77] Ferm’e göre, “dini olmak… açık bir şekilde ciddi ve engin bir kaygıya layık olacak şekilde tepki verilmiş yahut yeniden düzenlenmiş olan her şeye karşı hayatî bir düzenlemeyi… ölçmek demektir.”[78] Yine “din, dindar olan veya olabilecek bireylere gönderme yapan bir dizi anlam ve davranıştır.”[79] “Yine, din akla gelebilecek tüm dinlere atıfta bulunan genel bir terimdir.”[80] F. H. Bradley’e göre, “din, daha ziyade varlığımızın her veçhesiyle iyiliğin bütün gerçekliğini anlatma teşebbüsüdür.”[81]

Ele aldığımız bu tanım ve izahların belli bir müşterekliği haiz olduğu dikkat çekmektedir. Bu müştereklik, dine daha mücerret bir şekilde yaklaşılmış olmasıdır. Bu tanım ve izahların din ve bilim arasındaki farkı da vazıh bir şekilde ortaya koydukları görülür. Nitekim söz konusu tanım ve izahlarda din, bilimin erişemeyeceği, derunî bir alan olarak mülahaza edilmektedir. Bu durum ise din ve bilim arasında konu, amaç, yöntem ve hedef bakımından farklılıklar ihtiva ettiğini göstermektedir.

Bu tanımlara ve izahlara mukabil olarak, Winston L. King’e göre, antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin kayda değer bir ölçüde yükselmeye başlaması ile birlikte, dinin mücerret şekilde ele alınmasına karşı çıkışlar artmaya başlamıştır.[82] Nitekim

---

[72] E. Royston Pike, “Religion,” **Encyclopedia of Religion and Religions**, London: 1951, s. 319.
[73] Tümer, s. 315.
[74] Tümer, s. 315.
[75] Tümer, s. 315.
[76] Tümer, s. 315.
[77] Pike, s. 319.
[78] Ferm, s. 647.
[79] Ferm, s. 647.
[80] Ferm, s. 647.
[81] Peterson, s. 21.
[82] Winston L. King, “Religion”, Mircea Eliade (Ed.). **The Encyclopedia of Religion**, Vol.12, London: Collier Macmillan Publichers, 1987, s. 284.

Gregory D. Alles'e göre de ilkel dinlerin tanımları yahut izahları, her türlü sosyokültürel durumlardan uzak olup sadece mücerret ve duygusal yönlere atıfta bulunarak yapılmaktadır. Bu anlamda Alles, 'ilkel' açıklamaların haricinde kalan izahların yahut tanımların ise sosyal, kültürel, antropolojik, ekonomik ve tarihsel bağlamlara atıfta bulunularak yapıldığını serdetmektedir.[83] Bunların başında ise Auguste Comte'un ve Émile Dukheim'in geldiği görülür. Auguste Comte'a göre,

> "Başlangıçta, aşkın doğaüstü güçlere başvurarak ilk neden ve nihai hedefin suallerine cevap veren 'teolojik' çağ mit-mitolojikti. Bu çağ, metafizik-felsefi çağ ile yer değiştirildi. Felsefe aynı soruları sordu, fakat şeyleri, kendi özünde var olan iç kanunda cevapladı. Son olarak üçüncü 'pozitif' yahut bilimsel çağ, yaşadığımız çağdır, artık mutlak ve metafiziksel sorular bırakılır."[84]

Bunun yerine artık bilimsel araştırmaların yerleştiği, bilimsel soruların sorulmaya başlandığı ve böylelikle 'Niçin?' sorularından, 'Nasıl?' sorularına geçildiği bir dönem başlanılmış olur.[85] Nitekim E. S. Ames'e, ve E. Durkheim'a dair sırayla verilecek olan şu tanımlar da dinin yalnızca toplumsal ilişkilere indirgendiğinin daha açık bir delâleti olarak tebarüz etmektedir. "Din, en yüksek sosyal değerlerin şuurudur… Din, bir cemaatin meydana gelmesini sağlayan ayin ve inançlar sistemidir."[86] Böylelikle Émile Dukheim için dinin ve ilahiliğin anlamı, bir topluluk içerisinde bilinebilmektedir; zira topluluk, ilahiliğin anlaşılması için her şeye sahiptir.[87] Böylelikle Durkheim ile birlikte, dinin izahı, bir toplumun kendisine mündemiç kılınmakta ve hattâ toplumun bizzat kendisi olmaktadır. Bu nedenle Durkheim'e göre, din tanımı, sosyal ve kültürel özelliklerden koparılamazdır.

Bunlarla birlikte Michael Pye'e göre, din dört boyuttan müteşekkildir. Bunlar, dini eylem, dini gruplar, zihnin dini durumları ve dini düşüncelerdir.[88] Marja Pentikäinen'e göre dinin beş boyutu bulunmaktadır. Bunlar, algısal, hissi; duygusal,

---

[83] Gregory D. Alles, "Religion", Lindsay Jones (Ed.). **Encyclopedia of Religion**, Vol.11, second edition, 2005, s. 7693.

[84] Peter Antes, "Religion and Religions", Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Jonowski, Eberhard Jüngel (Ed.). **Religion Past & Present**, Vol.11, Leiden, Boston: IDL Publishers, 2012, s. 38.

[85] Thiselton, s. 279.

[86] Tümer, s. 316.

[87] King, s. 284.

[88] Antes, s. 40.

içgüdüsel; davranışsal, sosyal yahut kültürel özelliklerdir.[89] Netice itibarıyla, Alles, modern dönemle birlikte gelinen son noktanın, dinin daha toplumsal bir kuruluş olarak mülahaza edildiğini dile getirir.[90]

Kelly James Clark ise dine yönelik yapılan izahların yahut tanımların sadece belli nesnelere, topluma yahut birtakım değerlere atfedilerek yapılmasına karşı çıkmış ve dinin belli pratiklere, sosyal dayanışmaya, ahlâka ve birkaç parça da kutsallık atfedilen objelere yönelik izahlar sayılmasını tenkit etmiştir.[91]

Bu izahlar ile birlikte dinin izahının ve mahiyetinin bilinebilmesi için onun bilime yaklaştırılması gerektiği tasrih edilmeye başlandı. Böylelikle din tanımı iç/derunî bir hâlden, dışa/topluma meylettirilen izahlar hâline gelmeye başladı. Bu ise din – bilim ilişkisine yönelik tutumun, dinin, bilimden bağımsız herhangi bir özelliği olmadığı yönündeki düşüncelerin artmasına sebebiyet verdi.

Bu minvalde bilimin ne olduğuna ilişkin tanım ve açıklamalara da kısaca değinelim. Bilim kelimesinin iştikakına bakıldığında, 'ilim' kelimesinden gelmekte olduğu, bilgi ve bilmek anlamlarına tekabül ettiği görülür.[92] Nitekim Benoit Godin'e göre de bilim, pek çok bilim adamı ve filozof tarafından 'bilgi' yahut 'episteme' temelli olarak tanımlanır.[93] Eskiden bilginin mahiyetine ilişkin yeterli olarak görülen din, bilimin ve bilimsel bilginin hız kazanması ve bilimin hakiki bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ile birlikte hem bilgi anlayışı hem de din ve bilim arasındaki ilişkinin tayini tebdil etmeye başlar. Nitekim bu değişimde on dokuzuncu yüzyıl sosyolog pozitivistlerinin önemli bir rol oynadığı görülür.

---

[89] Antes, s. 40.

[90] Gregory D. Alles, "Religion", Lindsay Jones (Ed.). **Encyclopedia of Religion**, Vol.11, second edition, 2005, s. 7701.

[91] Kelly James Clark, **Religion and The Sciences of Origins, –Historical and Contemporary Discussions-** New York: 2014, s. 23.

[92] İlhan Kutluer, "İlim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),** C.22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 109.

[93] Benoit Godin, "What is Science? Defining Science by the Numbers", 1929-2000, Canada: 2007, http://www.csiic.ca/PDF/Godin_35.pdf, (Erişim Tarihi:14.05.2018), s. 1.

Bu noktada Stonley L. Jaki'ye göre, din ve bilim arasındaki en büyük fark, bilimin, dine nispeten yeni ve güçlü bir şekilde kendini göstermesidir.[94] Din her ne kadar tanımlanması ve izah edilmesi oldukça karmaşık olduğu görülse de Godin'e göre bilim, tanımlanabilir ve ölçülebilirdir; sistematik ve kurumsallaşmış bir özelliği haiz araştırma alanıdır.[95] Jaki'ye göre de bu anlamda bilim oldukça kolay tanımlanabilirdir. Nitekim ona göre bilim, "ampirik verilerin gözlenmesi ve onların dökümü olarak tanımlanabilir."[96] Bilimin, deneysel verilere dayanması durumu ise, ona göre, bilginin daha da genişleyebilir ve denetlenebilir olduğunu izhar etmektedir. Hakeza Jaki'ye göre, bilimin, deneysel verilere istinat ediyor olması, toplumsal olarak belli bir anlaşmayı da beraberinde getirmektedir.[97] Bunlara ek olarak, Kelly James Clark'a göre, bilim kelimesi bugünkü anlamıyla objektifliği, deney ve gözlem ile doğruluğu test etmeyi, ilerlemeciliği ve kümülatifliği vurgulamaktadır.[98] Rainer Enskat'a göre, "bilim sosyokültürel evrimin en karmaşık ve başarılı teşebbüslerinden biridir."[99] Michael J. Murray ve Michael Rea'ya göre, bilim, mucizeler hakkında konuşmayan ve sessiz kalan bir alandır.[100] David Ray Griffin'e göre, "bilim, dünyadaki tüm olayların, belirleyici bir neden ve etki bağlamında tamamen birbirine karıştığını gösterebilir…"[101] bir alandır.

İlaveten, en bilinen izahlardan birini yapan Anthony C. Thiselton'a göre, teolog ile bilim adamı arasındaki en büyük fark, teologun 'Niçin?' sualiyle ve bilim adamının 'Nasıl?' sualiyle ilgileniyor olmalarıdır. Ona göre, bu iki temel soru, onların gerek amaçlarının gerekse de işledikleri konuların neler olduğu hakkında bilgiler sunar. Zira ona göre, 'Nasıl?' sualiyle ilgilenen bilim adamı, her şeyin nereden ve nasıl doğduğunu ve kaynağının ne olduğunu ve bu bağlamda nasıl meydana geldiğini sorgular ve cevaplamaya çalışır. Din adamı ise en temelde var olan her şeyin niçin var

---

[94] Stonley L. Jaki, "Science and Religion", Mircea Eliade (Ed.). **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 13, London: Collier Macmillan Publishers, 1997, s. 122.
[95] Godin, s. 3-4.
[96] Jaki, s. 122.
[97] Jaki, s. 122.
[98] Clark, s. 14.
[99] Rainer Enskat, "Science", Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (Ed.). **Religion Past & Present**, vol. 11, Leiden, Boston: IDC Publishers, 2012, s. 534.
[100] Michael Murray-Michael Rea, **Introduction to the Philosophy of Religion**, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 209.
[101] David Ray Giriffin, **Religion and Scientific Naturalism –Overcoming the Conflicts**, New York: State Univesity of New York Press, 2000, s. 6.

olduğu sorusu ve cevabıyla ilgilenmeye çalışır.[102] Thiselton'a göre, bu durum doğal bilimin 'hakikat' anlayışı ile dinin hakikat anlayışının farklı olduğunu izhar eder.[103]

Bu tanım ve izahların müşterek yanı olarak, dinin ve bilimin ayrı alanlar olduğu şeklinde değerlendirildiği ve dini izale edecek herhangi bir gerekçenin olmadığı serdedilebilir. Nitekim verilen tanım ve izahlar, bilimin kendine yönelik bir amacının, konusunun ve hakikat anlayışının olduğunu ve çalışma alanının, dinden bağımsız olarak yürütüldüğünü teşhir eder. Fakat bilimin ve hakeza bilimsel bilginin tek hakiki bilgi olarak kabul edilmesine yönelik izahların, bilakis, dini bertaraf etmek amacıyla kurulduğu söylenebilir. Bunun nedeni 'bilimsel bilginin her şey olduğu' anlayışının yerleşmesi ile birlikte bilimcilik (scientism) anlayışının tebarüz etmesidir. Nitekim bu görüşün temelinde, bilimin yanılmaz bir bilgi olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu anlamda bilimciliği şiddetle savunan kimseler olarak, Francis Crick, Richard Dawkins ve Edward O. Wilson vb. isimler sayılabilir.[104] Bu bağlamda onlara göre, ontolojik bilimcilik, epistemolojik bilimciliği ihata etmekte; çünkü bilimin, tek hakiki bilgi kaynağı olarak tezahür ettiğini düşünmektedirler.

Bu minvalde bilimci görüşü savunan kimseler ile birlikte, din ve bilim arasındaki ilişkinin de tebdil ettiğini rahatlıkla anlayabiliriz. Nitekim din - bilim ilişkisi her iki disiplinin nasıl tayin edildiğine bağlı olarak değiştiğini göstermektedir. Bu noktada Alfred North Whitehead, din – bilim ilişkisine yönelik şöyle demektedir: "Tarihin gelecekteki seyrinin, aralarındaki ilişkilere (kararımıza) bağlı olduğunu söylemek abartı değil."[105] Esasen din ve bilim üzerine yapılan tanım ve izahlar, Whitehead'ın sözlerinin hiç de abartı olmadığını teşhir etmektedir. Netice itibarıyla, dinin bilime yaklaştırılması ve dinin mahiyetinin ancak bilimsel araştırmalar neticesinde bilinebileceğine dair vuku bulan bu mülahazalar sonucunda, Jürgen Habermas'ın şu sözleri oldukça manidardır: "Bilimdeki bilimsel olmaya aşırı eğilim… bir gün insan olarak faillerin kendini- anlamasının yerini alacak…"[106] Fakat bu yönelim ona göre bir

---

[102] Thiselton, s. 279.
[103] Thiselton, s. 279.
[104] Mikael Stenmark, "Scientism", J. Wentzel Vrede van Huyssteen (Ed.). **Encyclopedia of Science and Religion,** New York: Printed in the United States of America, 2003, s. 783.
[105] Giriffin, s. 3.
[106] Antes, s. 38.

bilim değil, sadece kötü bir felsefe olacaktır.[107] Habermas'ın nitelemiş olduğu bu izah, mevzuumuzu teşkil eden naturalizme atfedilebilir. Bu bağlamda naturalizmin ne olduğu tartışmasına geçilebilir.



[107] Antes, s. 38.

BİRİNCİ BÖLÜM

NATURALİZM

1. NATURALİZM

Bu bölümde naturalizmin kendisinin ne olduğu, hangi türelere ayrıldığı ve bu türlerin, felsefenin diğer akımları ile olan irtibatının ne olduğu mevzuu ve bilahare naturalizmin kısa bir tarihi ele alınmaya çalışılacaktır. Bütün bunlar yapılırken bir yandan Latin kökenli olan naturalizm kavramının öte yandan naturalizm kelimesi yerine kullanılacak olan Arapça kökenli tabiat kavramının ve nihayetinde tabiat kelimesi yerine Türkçede kullanılan doğa kavramının analizi yapılmaya çalışılacaktır.

Tabiat, Doğa ve Natura: "Tabiat" kelimesi, Arapça kökenli bir isim olup, "tab' / tabea" fiilinden türetilmektedir. "Ragıb el-İsfahâni'ye göre tabiat, tab'ın "mühürlemek" anlamından gelmekte olup yaratılış veya alışkanlıklar yoluyla nefse nakşedilen temel yapıyı anlatır"[108] bu anlamda tabiat, bir varlığın temel özelliklerini tazammun etmekle birlikte, o şeyin aslî yapısını ifade eder. Bununla beraber tabiat, "bir varlığın aktif unsurlarının ve temel niteliklerinin toplamı… öz ve cevher… maddi nesnelerin toplamını veya hareketin ve onu takip eden sükûnun ana ilkesi… maddî cevherlerin kanunlarını, özelliklerini, oluş ve bozuluş süreçlerini inceleyen çalışma… organik bütünlük…"[109] olarak tanımlanmaktadır. Tabiat kelimesinin kökeni olan "tabea" fiilinin ihtiva ettiği anlama bakıldığında, hem canlı hem de cansız varlıkları içine alan bir kullanıma sahip olmakta, "tabiat" kelimesi de hakeza, canlı ve cansız; akıllı ve akıl dışı varlıkları kuşatan bir anlamı haiz olmaktadır.[110]

Bu meyanda tabiat kelimesinin diğer dillerdeki karşılığı, Türkçede 'doğa'… Yunancada '*physis'*; Latincede '*natura'*; Almancada '*natur'*; Fransızca ve İngilizcede '*nature'* kelimeleridir.[111] Bu kullanımlar söz konusu olduğunda doğa, tabiat, *physis* ve *natura* kelimeleri arasında birtakım anlam farklılığı hâsıl olabilmektedir. Nitekim

---

[108] Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),** C.39, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 325.

[109] Düzgün, s. 325.

[110] Nuri Adıgüzel, "Meşşai İslâm Filozoflarında "Tabiat" Kavramı", **Dini Araştırmalar**, C.V, S.13, 2002, s. 43.

[111] Adıgüzel, s. 42.

‘doğa’ kelimesi “doğmak” kökünden türemekte ve Grekçedeki ‘*physis’* kelimesinin kökü olan ‘*phy’* filiz verme, doğma, döllenme… Latince karşılığı olan ‘*natura’* ise… doğum; doğa, tabiat; nitelik, mizaç… eğilim, huy… nesnelerin doğal düzeni; fiziksel dünya, nesnelerin yapısı, mevcudat, evren…”[112] anlamına gelmektedir. Bunlarla birlikte *physis* kelimesinin ihtiva ettiği anlama bakıldığında, onun kendine ait bir nefsi olduğu düşünülmekte[113] bu ise onu tabiat kelimesine yaklaştırmaktadır. Nitekim tabiatın bir özü ve nefsi olduğu İslâm filozofları tarafından kullanılagelmiştir. Buna ek olarak, tabiat kelimesinin daha olumlu ve kalıcı bir anlamı haiz olması[114] ve böylelikle daha muhtevalı bir özelliğe sahip olması dolayısıyla, *natura, physis* ve doğa kavramlarını karşılayabileceği görülür. Bu anlamda “tabiat, tabiatçılık, tabîıyyûn” (tabiatçılar) kelimelerinin karşılığı olarak “natura, naturalizm ve naturalist” kelimeleri kullanılabilinmektedir.

Bu minvalde, naturalizmin ne olduğu mevzuuna geçmezden evvel, naturalizm kelimesinin kökü olan natura (tabiat/doğa) ve natural (doğal) kelimelerini biraz daha tetkik edelim. *Nature* ve *natural* kelimeleri çok farklı ve muhtelif anlamlara tekabül etmektedir. Bu noktada karşımıza çıkacak olan birtakım ahlâkî ekollerin ortaya koyduğu temel bir yasaya göre “doğaya göre yaşamak”[115] gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim bu temel yasayı yahut maksimi savunan kimselerin naturalist olarak karşımıza çıktıkları görülmektedir. Lakin bu temel yasanın dahi çok farklı anlaşılacağı izahtan varestedir. Zira ilk doğa filozofları olarak karşımıza çıkan Grek filozoflarının *nature* anlayışları ile 19.yüzyılda hat safhasına ulaşan *nature* anlayışının nispeten farklı oldukları dikkate değerdir. Bununla birlikte *natural* kelimesinin de en azından ahlâkî anlamda “doğal olmak”, “doğal yasa” ve “doğal sonuç” gibi birtakım farklı anlamları bünyesinde barındırdığı da görülmektedir. Nitekim *nature* ve *natural* kelimelerinin pek çok farklı kullanımları ve ihtiva ettiği anlamları olduğu gibi asıl konumuz olan ve kökünü *natura*’dan alan naturalizm söz konusu olduğunda da hemen hemen aynı

---

112 Adıgüzel, s. 44.

113 Düzgün, s. 325.

114 Doğa, tabiat, physis arasındaki farka ilişkin daha detaylı bilgi için: Nuri Adıgüzel, “Meşşai İslâm Filozoflarında “Tabiat” Kavramı”, **Dini Araştırmalar** Cilt: V, S:13, (2002), s. 43; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (DİA) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), c. 39, s. 325.

115 W. D. Nıven, “Naturalism”, James Hastings (Ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Vol.9, 1981, s. 195.

farklılıklar görülmektedir. Naturalizm mefhumuna yönelik tarihi sürece bakıldığında, naturalizm kelimesinin tayin edilemeyişi dikkat çekmektedir. Nitekim ilk defa naturalizm kelimesi 17.yy itibarıyla belli bir kuramın karşılığı olarak kullanılmaya başlanmış; lakin asıl anlamını son yüzyıllarda elde edebilmiştir.[116]

Naturalizme giriş mahiyetinde yapılan bu açıklamalar bizi nihayetinde naturalizmin ne olduğu mevzuuna yöneltmektedir. Bu bağlamda şu sorular akla gelmektedir. Naturalizm nedir? Onun türleri nelerdir? Naturalizmin, felsefenin diğer akımları ile olan irtibat noktası nedir? Din-bilim ilişkisinde nereye oturmaktadır?

1.1. Naturalizm ve Naturalizmin Çeşitleri

Naturalizm kavramıyla ilgili farklı kullanımların ve farklı anlamların karşımıza çıktığı görülür. Nitekim naturalizm bir yandan tez yahut doktrin olarak kullanılırken; diğer yandan bir tutum, bir yaklaşım yahut bir metot olarak kullanılmaktadır.[117] Bir yaklaşım yahut bir metot olarak kullanımıyla naturalizm, felsefi anlamda yahut ontoloji anlamında herhangi bir gönderime sahip olmamakta ve sadece bilimsel araştırmaya yönelik bir tutumun ifadesi olarak kabul görmektedir. Bir tez yahut bir doktrin olarak naturalizm ise her ne kadar çok uzun bir geçmişe sahip olmasa da genel anlamıyla, fiziksel olmayan şeylerin, fiziğe irca edildiği bir tutumun ifadesi olarak tebeyyün etmektedir. Diğer bir ifadeyle, naturalizmi bir doktrin olarak kabul eden naturalistler, psikolojik ve psişik her bir olayı kimyasal terimlere; kimyasal her bir olayı fiziksel terimlere; nihayetinde fiziksel her bir olayı hareket ve maddenin terimlerine indirgemektedirler.[118] Bu da doktrin olarak naturalizmi savunan naturalistlerin, her bir karmaşıklığı basite indirgeyen bir tutuma sahip olduklarını göstermektedir.

Bu meyanda kabaca naturalizm, deneyimin dışında kalan, doğaüstü olaylara hiçbir şekilde yer vermeksizin yapılan izahlara denilmektedir. Fakat naturalizmin ne olduğuna yönelik olarak incelediğimiz literatürlere bakıldığında, zengin bir muhteva ile karşılaşılmaktadır. Zira naturalizmin mahiyetiyle ilgili tartışmaların oldukça fazla

---

[116] Nıven, s. 195.

[117] C. S. I. Jenkins, "Epistemolojical Naturalisms", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016, s. 221.

[118] Nıven, s. 195.

olması hasebiyle, geniş bir çeşitliğe sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, naturalizmin türleri olan ontolojik ve metodolojik naturalizmin kimi filozoflar tarafından doğrudan naturalizmin kendisi olarak ele alınıyor olması; kimi naturalistlerin "naturalizmi" metodoloji, epistemoloji ve ontoloji alanlarındaki kullanımlarının ötesinde, ahlâk ve din gibi alanlarda da kullanma teşebbüsleri, naturalizmin daha karmaşık bir boyuta girmesine neden olmaktadır. Bilahare naturalizmin gerek materyalizmden gerek fizikalizmden ve gerekse de pozitivizminde ayrıldığı noktaların birtakım muğlâklıklar içeriyor olması ve naturalizme yönelik yapılan birtakım açıklamaların ateizme, pozitivizme ve fizikalizme mahal veriyor olması; hattâ kimi durumlarda naturalizmin, fizikalizm olarak algılanması gibi etkenler naturalizmin anlamının muğlâklaşmasına sebebiyet vermektedir. Her ne kadar birtakım naturalistler kendilerini materyalizmden, fizikalizmden ve pozitivizmden ayırmak adına, doğaüstüne karşı tarafsız olduklarını ve yaptıkları bilimsel çalışmalarının doğaüstünü inkâr ve doğaüstünü ispat olmadığını; bununla birlikte genellikle agnostik bir tutumu tercih ettiklerini serdetseler de esasen çalışmamız boyunca bunun böyle olmadığı görülecektir.[119] Bu noktada naturalizme tam mânâsıyla geçmezden evvel, burada vuku bulan birtakım anlam karmaşıklığını ortadan kaldırmak adına ilk olarak, fizikalizme yönelik bir parantez açalım.

Fizikalizm: Fizikalizm, zihnin maddeden ayrı bir özelliği olmadığı görüşü olup, fizikalizm ile ilgili karşımıza birkaç çeşit çıkmaktadır. Bunlardan ilki, eleyici materyalizmdir.[120] Bu görüşte, hiçbir zihnî olaya "içsel dürtü" atfedilmemektedir. Bu nedenle de kişisel olarak yaşanılan bir tecrübe sadece illüzyondur; var olan her şey sadece beyindeki sinir hücrelerinde olup bitmektedir. Bu sert görüşün daha yumuşak versiyonu ise indirgeyici materyalizmdir.[121] Bu görüşe göre zihinsel olayların var olduğu, lakin bu zihinsel olayların, beyindeki fiziksel olaylardan bağımsız işlemediği, zira fiziksel olaylar ile zihinsel olaylar arasında bir ayniyetin olduğu kabul edilir. Bu

---

[119] İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere naturalistlerin, bu tutuma pek de sadık kalmadıklarına tanıklık edilecektir. Nitekim ikinci bölümün ana mevzuu olan metodolojik naturalizm ile ontolojik naturalizm arasında vuku bulan ve önemli bir gerilimi gözler önüne seren tartışmanın esas sebebi, naturalizmin ana gayesinden koparak doğaüstüne karşı bir tutum sergiliyor olmasıdır.

[120] Even Fales, "Naturalism And Physicalism", Michael Martin (Ed.). **The Cambridge Companion to Atheism**, Cambridge University Press, 2007, s. 118.

[121] Fales, s. 118.

görüşün bir adım ötesinde olan ve zihnî olaylara özerkliğini veren fizikalizm çeşidi ise bağlılık teorisidir. Bu teoriye göre zihinsel olaylar, fiziksel olayların aynısı değildir; lakin zihinsel olayların vuku bulabilmesi için herhangi bir fiziksel olayın olması zorunluluk teşkil etmektedir.[122] Diğer bir ifadeyle, ahlâk, estetik, zihin vb. durumlar ancak fiziksel durumların ardından oluvermektedir. Bu nedenle herhangi bir fiziksel tepkime söz konusu olmadığı müddetçe ahlâkın, estetiğin yahut zihni durumların olması mümkün olmamaktadır. Zira bağlılık teorisini savunanlara göre "B farkı olmaksızın A farkı olmaz"[123]. Bu açıklamalardan ilk iki fizikalizm türünün ateizmi içerdiği görülmekle birlikte, Tanrı'nın varlığı da bu özelliklere göre kolaylıkla reddedilmektedir. Bunun sebebi Tanrı zihinsel, ruhsal bir varlık olması hasebiyle, birinci tür fizikalizm de Tanrı'nın varlığı hiç mümkün değildir; ikinci tür fizikalizm de Tanrı'nın varlığı fiziksel olanla eşdeğerdir; üçüncü tür fizikalizm de ise Tanrı var olsa dahi, fiziksel olanı harekete geçiremez. Çünkü zihin-madde etkileşiminde maddeden zihne doğru tek yönlü bir etkileşim vardır. Fizikalizme ilişkin bu türlerin birtakım zorluklara maruz kaldığı görülmektedir ki, bunlardan en önemlileri kısaca ifade etmek gerekirse biri, qualia[124] ve bir diğeri ise yönelmişlik[125] meselesidir.

Hâsılı fizikalizm de genel olarak, töz maddedir ve zihnin maddeden bağımsız herhangi bir gerçekliği söz konusu değildir. Bu nedenle zihni harekete geçiren madde olmakla birlikte, zihnin maddeye etkisi hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu da fizikalistlere göre, Tanrı gibi doğaüstü varlıkların maddeyi etkileyece bir özelliği haiz olmadığı anlamına gelmektedir. Daha açık ifadeyle, eğer ruh ve zihin gibi varlıklar maddeye etki etmiyorsa ve bu etki durumu sadece maddeden zihne doğru tek taraflı gerçekleşebiliyorsa, bu durumda Tanrı'nın maddeyi etkilemesi yahut hareket

---

[122] Fales, s. 118.

[123] Brian McLaughlin and Karen Bennet, "Supervenience", **Standford Encyclopedia of Philosophy,** https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/, (Erişim Tarihi: 12.12.2017)

[124] Qualia: Şahsi tecrübenin doğasıdır. Detaylı bilgi için bknz. Loar, B., 2003, "Qualia, properties, modality," **Philosophical Issues,** 1: 113–29; White, S., 1995, "Color and the Notional Content," **Philosophical Topics**, 22: 471–503; Van Gulick, R., 2007, "Functionalism and qualia," **The Blackwell Companion to Consciousness**, Max Velmans & Susan Schneider (Ed.), Oxford: Blackwell.

[125] Bu tartışmalara yönelik daha detaylı bilgi için bknz. Byrne, A., 2001, "Intentionalism Defended," **Philosophical Review**, 110: 199–240; Byrne, A. and Tye, M., 2006, "Qualia ain't in the Head," *Noûs*, 40: 241–255; Churchland, P., 1985, "Reduction, Qualia, and Direct Introspection of Brain States," **Journal of Philosophy**, 82: 8–28; Dennett, D., 1990, "Quining Qualia," in **Mind and Cognition**, W. Lycan (Ed.), Oxford: Blackwell, 519–548; Nagel, T., 1974, "What is it like to be a Bat?" **Philosophical Review**, 83: 435–456; Shoemaker, S., 2007, "A case for qualia," in **Contemporary Debates in Philosophy of Mind,** Brian McLaughlin & Jonathan Cohen (Ed.), Oxford: Blackwell.

ettirebilmesi söz konusu olmamaktadır. Netice itibarıyla, ruhsal ve zihinsel varlıkların, fiziksel olaylardan ayrı bir gerçekliği olmadığı gibi bu varlıkların özgürlüğünden ve özerkliğinden de bahsedilememektedir.[126] Nitekim naturalizmin savunucuları da bu noktada iradenin, özgürlüğün ve bilhassa amacın ve tüm olan biten her şeyin belli bir nedeninin olmadığı noktasında birleşmektedirler. Bu görüşe kayan naturalizm ise esasen yeni pozitivizm olarak belirmektedir. Zira bu çizgide olan naturalistlere göre var olan her şey fenomenlerdir, olgulardır ve tüm bildiklerimiz ise fenomenlerden, olgulardan ibarettir; gerçek bilgiye erişme yolu ise bilimsel metottur. Felsefi olarak madde, ruh ve Tanrı gibi kavramları araştırmak ve soruşturmak ise esasen boşunadır.

Bu minvalde fizikalizme yönelik yapılan bu tanımların bir kısmının, naturalizm türlerinden bazıları ile paralellik taşıdığı görülecektir. Bu noktada fizikalizme yönelik açtığımız bu kısa parantezi burada kapayarak esas konumuz olan naturalizme geri dönelim

1.1.1. Naturalizm

Naturalizmin dine, doğaüstüne, ruhsal ve Tanrısal açıklamalara karşı olarak ortaya çıkmış bir görüş olduğu söylenebilir. Lakin bu noktada, Barbara Gail Montero ve David Papineau'nun şu izahı getirdikleri görülür: "Naturalizm farklı insanlar için farklı şeyler demektir."[127] Bir başka yerde de buna paralel olarak şunlar geçmektedir: "Naturalizm çok farklı insanlar için çok farklı şeyler ihtiva etmektedir."[128] Bu nedenle naturalizmin bütün tür ve çeşitlilikleri içerisinde, naturalizme yönelik üst bir tanım yapmak her ne kadar zor ve doğruluğu tartışılır olsa da genel itibarıyla, Ralph Perry'inin yapmış olduğu şu tanım oldukça işe yarar bir şekilde ve yaygın olarak kullanılmaktadır: "Naturalizm, bilimin felsefi genellemesidir."[129] Buna ek olarak Willard Van Orman Quine'nin naturalizmi şu şekilde ifade ettiği görülmektedir: "Naturalizmi kabul ediyorum ve onunla şeref duyuyorum. Bunun anlamı, ilk felsefenin hayalini ortadan

---

[126] Niven, s. 196.

[127] Barbara Gail Montero- David Papineau, "Naturalism and Physicalism", Kelly James Clark (Ed.). T**he Blackwell Companion to Naturalism**, 2016, s. 182.

[128] Mario De Caro and David Macarthur, "Introduction: The Nature of Naturalism", Mario De Caro and David Macarthur (Ed.). **Naturalism in Question**, London: Harvard Univesity Pres, 2004, s. 3.

[129] Marvin Farber, **Naturalism and Subjectivism**, New York: 1968, s. 3.

kaldırmak ve felsefeyi … bilimin devamı olarak sürdürmektir."[130] Frederick Mayer'e göre "naturalizm, insanın ben merkezli telakkisine hücum ederek onun evrende imtiyazlı bir mevki alamayacağını"[131] açıklayan bir görüştür. Bu meyanda naturalizmin türlerine geçmeden evvel tanımına müvecceh yapılmış olan genellemelere devam edecek olursak: ilk olarak, Littré'nin Fransız dili sözlüğünde naturalizm kelimesinin 16.yüzyıldan 19.yüzyıla kadarki aldığı anlamın şu şekilde olduğu belirtilmiştir; "İlk prensip olarak her şeyi tabiata mal edenlerin sistemi ve neticede Tanrısı olmayan naturalistlerin, Epikürcülerin, dinsizlerin doktrini (Ambroise Paré), Tanrı'yı hiçbir şekilde kabul etmeyen fakat sadece çeşitli özelliklere bürünmüş bir cevherin bulunduğuna inananların fikri (diderot)."[132] İkinci olarak, naturalizm insanoğlunun temel problemi olan Tanrı'nın dünyayla ve insanla olan ilişkisine bir ket vurmayı hedefleyen ve nitekim Tanrı'nın içkin yahut aşkın oluşuna yönelik her türlü problemleri kökten reddeden yahut göz ardı eden bir görüştür.[133] Üçüncü olarak naturalizm, Tanrı'ya ve doğaüstü varlıklara inanmak için yeterli ve sağlam hiçbir kanıtın olmadığına ilişkin bir iddiadır. Bu nedenle de doğayı anlamak ve açıklamak için Tanrı gibi doğaüstü varlıklara ihtiyaç duyulmadığına ilişkin bir görüşü temsil ettiği görülür. Bu noktada naturalizm, zihnî olsun ahlâkî olsun hiçbir durumda doğaüstü varlıklara, güçlere dayanarak herhangi bir açıklama çabasına girişmemektedir.[134]

Bütün bu tanım ve açıklamalar bir yandan ateizmle naturalizm arasındaki farkın ne olduğu sualini ortaya çıkarmaktadır. Zira kimi ateist-naturalistlerin "ilahi" kavramını tamamıyla reddedici açıklamalar yapmış oldukları görülmektedir. Lakin Thomas M. Crips'e göre naturalistlerin, ateistlerden farkı, Tanrı'ya inanmak için "yeterli bir kanıtın" olmadığını iddia ediyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Crips'e göre ne ateizm naturalizmi içermekte ne de naturalizm ateizmi içermektedir.[135] Bunlarla birlikte, kimi naturalistlerin doğaüstüne karşı agnostik bir

---

[130] Bence Nanay, "What is Naturalism?", Eugen Fischer, John Collins (Ed.). **Experimental Philosohy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method**, New York: 2015, s. 224.

[131] Frederick Mayer, **Yirminci Asırda Felsefe**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992, s. 25.

[132] P. Martina, **Fransız Naturalizmi**, Ankara: Maarif Vekaleti, 1958, s. 4.

[133] Juan Alfaro, "Nature", Karl Rahner (Ed.). **Encyclopedia of Theology- A Concise Sacramentum Mundi**, Great Britain: Staples Printers Rachester Limited, 1993, s. 1031.

[134] Thomas M. Crips, "On Naturalistic Metaphysics", Kelly James Clark (Ed.), **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016, s. 61.

[135] Crips, s. 62.

tutumu sergiledikleri tezahür etmekte; kimi naturalistlerin ise doğaya Tanrısallık atfettiklerine tanık olunmaktadır. Bu noktada naturalistlerin, naturalizmin farklı muhtevalarına ayrıldıkları hâsıl olmaktadır. Nitekim pozitivizme ve materyalizme eş değer olarak görebileceğimiz naturalizm türü metafizik yahut ontolojik naturalizmdir. Spiritüalist naturalizmde ise doğanın kendisine akıl atfedilir ve doğanın kendisi bir nevi Tanrılaştırılır, buna en iyi örneği olarak Spinoza verilebilinir.[136] Agnostik naturalizm ise doğanın kendisini açıklarken herhangi bir şeyi kendisine dayanak kabul etmeyen ve herhangi doğaüstü açıklamalara şüpheyle yaklaşan türdür. Pozitivist naturalizm ise doğayı sadece insan deneyimleriyle sınırlayarak yapılan açıklama girişimlerine denir. Auguste Comte ve John Dewey buna örnek olarak verilebilir.[137] Bütün bunlara ek olarak naturalizmin materyalist bir tutumu da benimsediği yer yer görülmektedir. Her ne kadar naturalistler kendi içlerinde bu şekilde bir bölünme yaşıyor olsalar da birleştikleri bir nokta vardır ki, o da doğaya yönelik izahlarında, doğaüstü açıklamalara hiçbir şekilde yer vermemektir. Nitekim naturalistlerin temel hedefi dünyanın ve içindeki her şeyin bilimsel metotlar ile şümullü bir izahını yapabilmektir. Böyle bir temel hedefte birleşen naturalistlerin bu denli birçokluk içerisinde olmalarının belki de ilk sebebi naturalizmin sadece bir araştırma programı olup-olmaması tartışmasına dayanıyor olmasıdır. Nitekim bu nokta bizi ilk olarak metodolojik naturalizme götürmektedir.

1.1.2. Metodolojik Naturalizm

Metodolojik naturalizm doğaüstü ve gizemli açıklamalardan bağımsız olarak, bilgiyi elde edebilmek için "doğal nedenlerin temeli üzerine inşa edilen bilimsel metodu"[138] savunan bir yöntemdir ve hakeza "bilimsel araştırmanın nasıl yapılması gerektiği"[139] hakkında bir soruşturmadır.[140] Bu soruşturma işleminde metodolojik naturalistler doğaüstü varlıkların ne olduğu hakkında bir açıklama yapma görevi üstlenmez. Zira metodolojik naturalistlerin görevi sadece bilimsel bir araştırma

---

[136] H. N. W., "Naturalism", Vergilius Ferm (Ed.). **An Encyclopedia of Religion**, New York: Philosophical Library, 1945, s. 518.

[137] A.g.e., s. 518.

[138] A.g.e., s. 518.

[139] Kelly James Clark, "Naturalism and its Discontents", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016, s. 5.

[140] Even Fales, "Naturalism and Physicalism", Michael Martin (Ed.). **The Cambridge Companion to Atheism**, Cambridge University Press, 2007, s.122.

yapılırken hangi yolların, hangi yöntemlerin ve nasıl bir dilin kullanılması gerektiğini bildirmektir. Bu görevlerini gerçekleştirirken de “doğaüstü varlıklara başvurulmaz. Ampirik araştırmalar üzerine bir vurgu yapılarak apriori kuramlar” bu “araştırma süresince” dışlanır yahut paranteze alınır.[141] Bunun nedeni metodolojik naturalistlerin doğaüstü alanı içermeyen bir araştırma alanını kabul etmeleri ve bu noktada doğaüstünün olup olmaması mevzuu ile ilgilenmemeleridir. Sadece araştırma alanı içerisinde “doğaüstüne” has nedensellikler dışlanır. Bu bağlamda metodolojik naturalistler doğaüstü varlıklara karşı tarafsız bir tutum içerisinde olmaları hasebiyle, ontolojik anlamda gerek doğaüstü varlıklara gerek insanî değerlere yönelik hiçbir yorumda bulunmazlar. Diğer bir ifadeyle, metodolojik naturalistler, ontolojik naturalistler yahut katı naturalistler gibi olmayıp, doğaüstü varlıklara karşı tarafsız bir tutum serdetmektedirler. Bu nedenle bir metodolojik naturalist, “doğaüstünü” bilimsel araştırma söz konusu olduğunda paranteze alabilir, fakat aynı zamanda “doğaüstü” varlığı kabul de edebilir. Metodolojik naturalist bu sebeple sadece uzay-zaman içerisinde var olan varlıkları incelemekte ve uzay-zaman dilimini aşan varlıklarla -en azında araştırma programı dâhilinde- ilgilenmemektedir. Uzay-zaman dilimini aşan varlıklarla ilgilenmeyen metodolojik naturalistler, evrene ve doğaya ilişkin özellikleri anlamanın en iyi yolunun bilimsel araştırma metodu olduğunda ısrar ederler.[142] Zira onlara göre bilim, fiziksel objeleri ve aralarındaki ilişkileri araştırırken, doğaüstü varlıklar bilimin araştırma sahasının dışında ve ötesindedir.[143] Bu sebeple de doğaüstü varlıklar araştırma kapsamına dâhil edilemez. Nitekim uzay-zaman dilimine yönelik yapılacak her türlü araştırma söz konusu olduğunda doğaüstüne dair herhangi bir müdahalenin imkânsız olduğu göz önünde bulundurularak araştırma yapılır.[144] Fakat metodolojik naturalizme yönelik muhtelif türlerin de olduğu görülür.

Bu bağlamda, metodolojik naturalizmin çeşitlerine bakıldığında; zayıf metodolojik naturalistler, felsefenin bilimden bağımsız ve özerk olduğunu ileri sürmelerine rağmen, doğal bilim ile felsefe arasında metot ve amaçlılık anlamında bir uyumluluk olduğunu iddia ederler; güçlü metodolojik naturalistler ise felsefe ve doğal

---

[141] Clark, “Naturalism and its Discontents”, s. 5.

[142] Fales, s. 125.

[143] Valerie Gray Hardcastle, ““The Horrid Doubt”: Naturalism and Evolutionary Biology”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016, s. 77.

[144] Fales, s. 125.

bilim arasında mantıksal bir bağ olduğunu iddia ederler ve felsefenin bilimden bağımsız hiçbir gerçekliğinin olmadığını izhar ederler. Süper güçlü metodolojik naturalistlere göre ise sadece doğal bilimin anlamlı ifadeler ürettiğini kabul ederler.[145] Diğer bir ifadeyle, eğer bir hakikat ortaya konulacaksa bu hassaten bilim içerisinde gerçekleştirilebilir. Metodolojik naturalizme yönelik yapılan bu ayırımlardan güçlü ve süper güçlü metodolojik naturalizmin esasen ontolojik naturalizmi çağrıştırdığı görülmektedir ki, buna daha detaylı değinilecektir. Lakin ontolojik naturalizmden önce epistemolojik naturalizmi incelemek daha doğru gözükmektedir. Zira metodolojik naturalizmin bir adım ötesi epistemolojik naturalizmdir.

1.1.3. Epistemolojik Naturalizm

Epistemolojik naturalizm, doğaüstünün "bilme yetimizin" ötesinde olduğu görüşüne dayanmaktadır. Epistemolojik naturalistler, doğaüstü varlıkların, Platonik evrenlerin, soyut niteliklerin kısaca uzay-zaman dâhilinde olmayan varlıkların[146] olmayacağını iddia etmekten ziyade, bu varlıkların "bilinemez" ve bu sebeple de "kanıtlanamaz" olduğunu savunmaktadırlar. Lakin epistemolojik naturalistler doğaüstü alanın bilgi yetimizi aşması sebebiyle bilinemez olduğunu iddia etseler de sadece burada kalmadıkları görülmektedir. Zira epistemolojik naturalistler tarafından geleneksel bilgi metotları olan vahiy ve doğal teoloji; bununla beraber geleneksel epistemolojinin ileri sürdüğü apriori bilgi ve buna bağlı olarak oluşturulan bütün felsefi kanıtlamalar reddedilir. Bu noktada geleneksel felsefenin ve geleneksel yöntemlerin reddedilmesi, nitekim onların amaçlarının da reddedilmesi ve böylelikle de "Tanrı'yı anlama" düşüncesinin iptal edilmesi noktasına vardırmaktadır. Nitekim geleneksel epistemolojideki apriori bilginin naturalistler tarafından öznel bir tecrübe olarak değerlendirilmesi hasebiyle, bu görüşe önemli karşı çıkışlar yapılmıştır.[147] Bunlardan ilki W. V. O. Quine ve Alvin Goldman'dır. Çağdaş epistemolojinin kurucuları olan Quine ve Goldman'a göre genel itibarıyla güvenilir bir epistemolojinin temeli, bilimsel

---

[145] Keith Ansell Pearson and John Protevi, "Naturalism in the Continental Tradition", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016, s. 34.

[146] Fales, s. 126.

[147] Alberto Cordero, "Naturalism and Scientific Realism", José Ignacio Galparsoro (Ed.). **Reflections on Naturalism** içinde (61-84), Rotterdam: Sense Publishers, 2013, s. 61.

teorilere dayanmalıdır. Bunun nedeni bilimsel mekanizmanın dünyaya dair geniş, kesin ve sağlam bilgiler sunmasıdır.

Bu noktada epistemolojik naturalizmin temel argümanları sıralanılacak olunursa;

> "(I) Biz uzay yahut zamanda yeri tayin edilmemiş şeyleri doğrudan elde edemeyiz.
> (2) Bir şey doğrudan bir nesne ile bilinmez ise onun bilgisi, onunla bilen arasında nedensel bir ilişkinin bulunmasını gerektirir.
> (3) Uzayda yahut zamanda bulunmayan şeyler nedensel ilişkiye giremez."[148]

Bu argümanlara ek olarak epistemolojik naturalizm, insanın sosyal yaşamına ilişkin bütün bilgilerin "sosyal bilimler" tarafından temin edilebileceğine yönelik bir görüşü de temsil etmektedir. Diğer bir ifadeyle, fizik, kimya, biyoloji nasıl biliniyorsa, insana dair bilgilerin de o şekilde bilinebileceği iddiası epistemolojik naturalizm içerisinde görülebilmektedir.[149] Bu anlayışın ortaya çıkmasının yegâne sebebi, teorik önermeler ve gözleme dayalı önermeler yahut analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayırımın 20.yüzyıl itibarıyla hat safhasına ulaşmış olması; epistemolojik naturalistler tarafından analiz ve analitik yöntemlerine karşı savaş açılması ve nihayetinde analizci filozofların bilimin bir hademesi olması durumudur.[150] Nitekim analiz metodunun, bilimin hademesi olmasının nedeni, analiz metodunun "tekerlekleri olmayan bir araca"[151] benzetilmesi sebebiyledir. Bu nazariyenin en önemli savunucularından biri Saul Kripke olmakla birlikte, onun başlattığı düşünceyi tamamlayan Quine olmuştur. Nitekim onlara göre analiz metodu, terimlerin gerçekliğini ve özünü hiçbir şekilde göstermemekte; hattâ gerçekliği yanıltmaktadır. Oysaki herhangi bir nesne hakkındaki bütün gerçek ve doğru fikirlerimizi ortaya koyan sadece aposterioridir ve bilimsel teorilerdir.[152] Bütün bu iddialar nihayetinde bizi naturalizmin bir diğer türü olan ontolojik naturalizme götürmektedir. Nitekim epistemolojik naturalizmin bir ayağı

---

[148] Fales, s. 126.

[149] Ted Benton, "Naturalism in Social Science", Edward Craıg (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Vol.6, s. 718.

[150] David Broddan-Mitchell, "Naturalistic Analysis and the a Priori", David Broddan-Mitchell and Robert Nola (Ed), **Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism**, London: A Bradford Book The MIT Press, 2009, s. 23.

[151] Broddan-Mitchell, s. 24.

[152] Broddan-Mitchell, s. 24.

metodolojik naturalizm ile birleşirken, diğer bir ayağı ontolojik naturalizm ile birleşmektedir. Lakin bu noktada pek çok çalışmada metodolojik naturalizm ile epistemolojik naturalizmin bir ve aynı şey olarak ele alınmış olduğu da dikkat çekmektedir. Hâlbuki aralarında kayda değer anlam farklılıkları bulunmaktadır. Bu nedenle ilk olarak metodolojik ve epistemolojik naturalizmin mezcedildiği noktaya kısaca değinerek akabinde ontolojik naturalizme geçmek konuyu daha anlaşılır hâle getirebilir.

1.1.4. Metodolojik ve Epistemolojik Naturalizmin Mezcedilmesi

Metodolojik naturalizme yönelik yapılan izahlara bakıldığında, metodolojik ve epistemolojik naturalizmin birçok yerde birleştirilip aynı başlık altında incelendiği görülmektedir. Bu noktada Mario de Caro ve David Macarthur'un tanımlarına bakılacak olursa, metodolojik ve epistemolojik naturalizmi bir bütün olarak ele almış oldukları görülür. Zira onların metodolojik naturalizm tanımları, felsefe ve bilim arasındaki ilişkinin yeniden şekillendirilmesi düşüncesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki, bilimin yegâne metodu bilimsel araştırma yöntemi ise hakeza felsefenin de yönteminin bilimsel yöntem olması gerektiği düşüncesi vurgulanmaktadır. Bu nedenle felsefe ile bilim arasındaki geleneksel ilişkinin yeniden yapılandırılması gerektiği ifade edilerek, epistemolojik naturalizm içerisinde savunulan "apriori bilginin reddedilmesi" iddiasının metodolojik naturalizm içerisinde ele alındığı görülür.[153] Lakin –naçizane- metodolojik ve epistemolojik naturalizmin tanımlarını bu şekilde birleştirme teşebbüsü, bu konuya müvecceh yapılacak olan tartışmaların muğlâklaşmasına sebebiyet verecektir. Daha açık bir ifadeyle, eğer metodolojik naturalizmden kasıt, felsefenin geleneksel yöntemini değiştirmek ise, o hâlde bu iddianın ontolojik naturalizmden farkının ne olacağı suali ortaya çıkmaktadır. Nitekim metodolojik naturalizm söz konusu olduğunda, bilimsel teknik ve araştırmalar "bilim" için yegâne ve vazgeçilmez bir metot olarak karşımıza çıksa da, bu metodun diğer alanlar için de geçerli ve gerekli bir metot olduğu iddiası esasen bir yönüyle epistemolojik ve bir yönüyle de ontolojik naturalizmin iddiasıdır. Zira epistemolojik naturalizmi ele alırken onun bir ayağının

[153] Mario De Caro and David Macarthur, **Naturalism in Question**, London: Harvard Univesity Press, 2004, s. 6; Cordero, s. 61.

metodolojik naturalizme, diğer bir ayağının ise ontolojik naturalizme dayandığı ifade edilmeye çalışılmıştı. Bu sebeple naturalizm konusuna ilişkin tartışmaları daha karmaşık bir hâle getirmemek adına bu iki naturalizm türünü birleştirmemek daha uygun gözükmektedir. Bu bağlamda, bu iki naturalizm türünün bir adım ötesine geçecek olursak ontolojik naturalizm ile karşılaşırız.

1.1.5. Ontolojik/Felsefî Naturalizm

Ontolojik naturalizm genel itibarıyla naturalizmin kendisiyle özdeşleştirilen bir doktrin olarak karşımıza çıkabilmektedir. En genel anlamlıyla ontolojik naturalizm, bilimin -her alanda ve her anlamda- tek hakikat olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu hakikat iddiası sadece metodolojik ve epistemolojik naturalizmin iddiası gibi "araştırma" ve "bilgi" alanıyla sınırlanmakla kalmamakta, bilakis varlık alanında ve varlık anlamında bir iddiaya istinat etmektedir. Daha açık ifadeyle, ontolojik naturalizm, gerçekliğin tek hakiki resminin bilim tarafından verileceğine dayanan bir düşünceden doğmaktadır. Nitekim bu düşünceye göre Wilfred Sellars'ın ifadesiyle, "bilim, var olan ve var olmayan her şeyin ölçüsüdür."[154] Bu ifade fizikçiler tarafından tanımlanan varlıklardan başka bir varlık kategorisinin olmadığı tezinin bir başka ifadeleniş şekli olarak karşımıza çıkar. Bir başka tanıma göre ontolojik naturalizm, evrende hiçbir doğaüstü olaylara yer vermeden her şeyi fiziksel süreçlere indirgeyerek açıklayan ve bu nedenle de bir çeşit fizikalizm olarak da karşımıza çıkan bir naturalizm çeşididir.[155] Lakin ontolojik naturalizmin de kendi içerisinde birkaç türe ayrıldığı görülmektedir. Bunlar; zayıf ontolojik naturalizm, güçlü ontolojik naturalizm ve süper güçlü ontolojik naturalizm olmak üzere üç[156] tür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zayıf ontolojik naturalizm çeşidi, bir nevi metodolojik naturalizm türünü andıran bir tutumu haiz olduğu görülür ki, zayıf ontolojik naturalizm de doğaüstü

---

[154] Caro and Macarthur, s. 4.

[155] Hardcastle, s. 77.

[156] Ontolojik naturalizmin bu türleri bütün literatürde ortak olarak geçmemektedir. Mesela Berit Boragaard ontolojik naturalizmi iki türe ayırırken, Keith Ansell Pearson ve John Protevi üçe ayırdıkları görülmektedir. Biz burada daha detaylı bilgi verebilmek adına üç türe ayırarak açıklamayı tercih ettik. Bknz. (Keith Ansell Pearson and John Protevi, "Naturalism in the Continental Tradition", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016.)

varlıklar fiziksel alana indirgenmez[157] ve bununla birlikte doğaüstü varlıkların açıklayıcı gücü ve mevcudiyeti çok nadiren reddedilir. Zira bu türü savunanlara göre, fiziksel özellikler sadece nedensel bir etkiye sahiptir[158] bu ise esasen fiziksel olmayan özelliklerin ve varlıkların topyekûn reddini gerektirmez. Lakin zayıf ontolojik naturalizm, bilim cemiyeti tarafından ve naturalistler tarafından pek dikkate alınmamakta ve savucuları da çok bulunmamaktadır. Nitekim ontolojik naturalizmin esas argümanları, zayıf ontolojik naturalizm içerisinde pek gözükmemektedir.

Güçlü ontolojik naturalizme göre, birtakım soyut varlıkların ve zihinsel özelliklerin mevcudiyetleri reddedilmemekte, bir ölçüde varlıkları kabul edilmektedir. Bu kabul edilen varlıklar, fizik kuramcılarının ortaya koyduğu çoklu evrenler yahut Leibniz'in mümkün evrenleri, matematiksel uzay-zaman, sayılar, renkler vb. kavramlardır.[159] Bu nedenle birtakım varlıklar söz konusu olduğunda indirgeyici olmayan bir tutum kabul edilir.[160] Bu noktada Tanrı'ya kısmi olarak yer açılsa dahi, fiziki evreni etkilemesi esasen mümkün değildir.

Süper güçlü ontolojik naturalizme göre -ki bilim adamları ve felsefeciler arasında en tartışılan türdür- zihinsel, ruhsal hiçbir varlığın mevcudiyeti kabul edilmez. Zira bu naturalistlere göre "tek gerçekliği olan varlıklar" fiziksel durumlar ve olgulardır.[161] Diğer bir ifadeyle, doğaüstü varlıkların yahut fiziksel olmayan varlıkların mevcudiyetleri olanak dışıdır. Bu nedenle, bütün izahlar fiziksel varlıklara indirgenerek açıklanır.[162] Bu görüşe sahip olanlara fizikalist denilebileceği gibi bu görüş nominalizm ile de uyumluluk arz etmektedir. Zira var olan her şey hassaten tekil şeyler olup, tümel varlık alanından bahsedilememektedir. Bu naturalistlere göre, bir şeyin kabul edilebilmesi için, o şeyin keşfedilebilir, ölçülebilir ve fizik yasalarıyla tasvir edilebilir olması gerekmektedir.[163] Bu da ontolojik naturalizmin en kısıtlayıcı türüdür. Lakin bu türü savunan ontolojik naturalistler birtakım zorluklarla karşı karşıyadır. Nitekim her

---

157 Pearson and Protevi, s. 34.

158 Berit Boragaard, "Against Naturalism about Truth", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016, s. 263.

159 Fales, s. 128.

160 Pearson and Protevi, s. 34.

161 Pearson and Protevi, s. 34.

162 Boragaard, s. 263.

163 Fales, s. 127.

türlü soyut ve tümel nesnenin sayı, renk, matematiksel fizik ve uzay gibi kavramların da reddedilmesi beraberinde, matematiksel uzay ve zamanın hattâ kendi kuramlarının dahi bir ölçüde reddini beraberinde getirecektir.[164]

Görüldüğü üzere zayıf ontolojik naturalizm, güçlü ve süper güçlü ontolojik naturalizme nazaran doğaüstü varlıklarla uyumludur. Berit Brogaard'a göre güçlü ve süper güçlü ontolojik naturalizm, zayıf ontolojik naturalizmi içerirken bunun tersi doğru değildir.[165] Bütün bunlarla birlikte ontolojik naturalizm tartışmaları söz konusu olduğunda esas ontolojik naturalizm güçlü yahut süper güçlü ontolojik naturalizm olarak algılanmalıdır. Zira esas tartışmaların düğümlendiği nokta burasıdır. Nitekim güçlü ve süper güçlü ontolojik naturalizm söz konusu olduğunda bilim adamları ve filozoflar arasında ciddi tartışmalar yaşanırken, zayıf ontolojik naturalizm içerisinde ciddi indirgeme mevcut olmadığı için pek çok bilim adamı tarafından da kabul görmemektedir.[166]

Üç kısma ayırarak incelediğimiz ontolojik naturalizm tanımlarına müvecceh olarak gerek William Drees'in gerekse de Kelly James Clark'ın çalışmalarında naturalizmin, katı naturalizm (strict naturalism) ve genel naturalizm (broad naturalism) olmak üzere ikiye ayrıldığı ve çalışmalarındaki katı naturalizm tanımlarının burada incelediğimiz süper güçlü ontolojik naturalizm tanımına tekabül ettiği görülmektedir. Nitekim onlara göre katı naturalizm; insan tecrübesinin gerek anlaşılabilmesi ve gerek açıklanabilmesi için bilimin yeterli olduğuna dair bir düşüncedir. Katı naturalizmde bilimin diğer alanlarına dair kesin bir üstünlüğü bulunmakla birlikte, ayrıcalıklı bir özelliği de haizdir. Bu noktada Paul Churchland katı naturalizme örnek olarak verilebilecek isimlerden biridir.[167] Churchland'a -ve hakeza katı naturalizmi savunanlara- göre insan bilinci ve manevi değerler fiziksel dünyaya indirgenmekte; insana ait olan bütün değerlerin -özgürlük ve ahlâk gibi- sadece bir illüzyon olduğu kabul edilmekte; Tanrı inancının bir çeşit halk inancı olduğu düşünülmektedir. Bunun

[164] Fales, s. 128.

[165] Berit Brogaard ontolojik naturalizmi ikiye ayırmakta zayıf ve güçlü ontolojik naturalizm olarak ve bu ikisi arasında değerlendirme yapmaktadır. Oysaki biz burada ontolojik naturalizmi üç şekilde anlattığımız için Brogaard'ın ifadesini üçlü versiyona göre yorumlayarak anlattık.

[166] Boragaard, s. 263.

[167] Paul Churcland, **Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind,** Cambirdge: The Mıt Press, 1988.

bir sonucu olarak da inancı açıklamanın hiçbir gereğinin olmadığı vurgulanmaktadır.[168] Kısaca katı naturalizme göre insan hayatında aranan mânânın hiçbir ehemmiyeti olmamakta ve tüm manevi değerler fiziksel dünyaya indirgenmektedir. Hattâ bu noktada kimi katı naturalistlere göre insan bir makinedir. Bu nedenle de mânâ aramanın bir gereği yoktur. Katı naturalistler ise var olan ne varsa her şeyin burada olduğuna; gerçek dünyanın doğa olduğuna inanırlar. Zira onlara göre doğaüstü varlıkların var olduğunu iddia edebilmek imkânsızlık içerir. Ontolojik naturalistler ise doğaüstü varlıklara, güçlere inanmak için yeterli hiçbir kanıtın olmadığını düşünürler.[169] Onlara göre her şey doğadır. "Var olan/var olmuş olan, olan/olacak olan her şeyin"[170] doğal olaylar, olgular ve fenomenler olduğunu iddia ederler. Nitekim bu tanımlara sahip olan katı naturalizmin, süper güçlü ontolojik naturalizm ile paralellik gösterdiği açıktır.

Bu minvalde genel/geniş naturalizme (broad naturalism) de kısaca değinelim. Genel naturalizm, katı naturalizm gibi olmayıp birtakım değerlerin indirgenemez olduğuna dair bir düşüncedir. Genel naturalizmi savunanların, katı naturalistlerden farklı olarak, ahlâk, özgürlük, öz-bilinç, kendindelik gibi sübjektif değerlerle birlikte, insan bilincinin ve manevi boyutun fiziksel dünyaya indirgenemez olduğunu savunmurlar. Bu noktada David Chalmers genel naturalizme örnek olarak verilebilecek bir isimdir.[171] Chalmers, Churchland'ın yaptığı gibi bilincin gerçekliğini, bilime ve bilimsel metotlara indirgeyerek bir açıklama yapmaya çalışan kimselerin başarısız olacağını vurgular.[172] Bu açıklama gerek zayıf ontolojik naturalizm yahut metodolojik naturalizm içerisinde değerlendirilebilir. Zira genel naturalistler, metodolojik naturalistler gibi doğaüstü varlıkların olup olmaması konusunda herhangi bir yorum yapmamakta, sadece doğaüstü varlıkların -ki eğer varsa- doğaya hiçbir katkılarının bulunmadığını serdetmektedirler.[173]

---

[168] Kelly James Clark, **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016, s. 5.

[169] Owen Flanagan- Hagop Sakissian- David Wong, "Naturalizing Ethics", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism,** Wiley Blackwell, 2016, s. 19.

[170] Flanagan, Sakissian and Wong, s. 19.

[171] David J. Chalmers, **The Conscious Mind: In Search of a Fundemantal Theory**, Oxford Unıversity Press, 1996.

[172] Clark, **The Blackwell Companion to Naturalism**, s. 5.

[173] Flanagan, Sakissian and Wong, s. 18.

1.1.6. Bilimsel Naturalizm

Bilimsel naturalizm çeşidine göre -ki bunu bir nevi ontolojik naturalizmin başka bir versiyonu olarak da değerlendirebiliriz- sosyal bilimlerin yani psikolojinin, sosyolojinin, antropolojinin vb. alanların, fizik, kimya, biyoloji vb. alanlar gibi kendine münhasır bir özerkliğinin olmadığı iddiasıdır.[174]

1.1.7. Ahlâkî Naturalizm

Ahlâkî naturalizm de ontolojik naturalizmin bir çeşidi olarak karşımıza çıkar. Ahlâkî naturalizm şeylerde iyiliğin, kötülüğün, yanlışlığın ve doğruluğun esasen doğal dünya hakkındaki ifadeler olduğu düşünülmekte ve doğaötesine herhangi bir gönderimi olduğu düşünülmemektedir. Bu nedenle de ahlâkî naturalizme göre iyiliğin teste tâbi tutulması gerekmektedir.[175] Ahlâkî naturalistler, ontolojik naturalistler gibi, doğaüstü varlıklarla olan ilgilerini her yönden kestikleri gibi, bunlar arasında ahlâk bakımından septisizmi savunanları da bulunmaktadır. Bu noktada ahlâkî naturalistlere göre doğru ve yanlış denilebilecek bir değer yoktur.[176] Bu nedenle de gerek ahlâkî özellikler ve gerek ahlâkî önermeler içi boş kavramları temsil etmeleri hasebiyle ahlâkî müeyyideden bahsedilemez. Bilimsel naturalistlerin doğayı açıklarken doğaüstü açıklamalara kapı açmamaları gibi, ahlâkî naturalistler de değersel ifadeleri açıklamak için doğaüstü varlıklara başvurmaksızın bir açıklama girişimine bürünürler. Hakeza ahlâkî naturalistler, herhangi bir davranışın sonucunu, ilahi bir dayanağa başvurmaksızın, ödüllendirme ve cezalandırma görevini üstlenmeye çalışırlar. Lakin burada karşımıza çıkan bir problem şudur ki, herhangi bir değer olmaksızın, iyi ve kötü olmadan; doğru yahut yanlış mevcut olmadan bir davranışın ödüle mi yahut cezaya mı müstahak olduğu nasıl bilinir ve bu bağlamda nasıl ödüllendirilir ve nasıl cezalandırılır? Verilen kararlar neye göre tayin edilir? Eğer cevap bilim ise, bu durumda bilimin ahlâk hususunda sessizliği oynadığı açıktır. Bunun haricinde ahlâkî naturalizme tanım itibarıyla benzeyen bir başka naturalizm çeşidine baktığımızda dini naturalizm çeşidinin karşımıza çıktığı görülmektedir.

---

[174] Caro and Macarthur, s. 5; Cordero, s. 61.

[175] J. O. U., “Naturalism”, Jonathan Ree and J. O. Urmson (Ed.). **The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosopher**, s. 218.

[176] Flanagan, Sakissian and Wong, s. 16.

1.1.8. Dinî Naturalizm

Dinî naturalizm genel itibarıyla, Tanrı'yı, ruhu, ahlâkı ve kısaca bütün manevi değerleri 'doğadan' yola çıkarak bir açıklama teşebbüsüne denir.[177] Dinî naturalistler, Tanrı'ya, cennet ve cehenneme, aşkın varlıklara inanmaksızın hattâ bunlar olmaksızın dahi bütün manevi değerlerin açıklanabileceğini iddia etmektedirler. Bu hedeflerini gerçekleştirmeye çalışırken de kendi ana hedefleriyle tutarsız bir duruma girerler. Daha açık bir ifadeyle, naturalistlerin yola çıktıkları ilk ilke, evrenin ve insanın amaçsız, başıboş ve hattâ mânâsız olduğu iddiasıdır –ki bu Richard Dawkins'in en mühim vecizesidir.-[178] Oysaki naturalistlerin, dinin yerini alacak bir açıklama teşebbüsünde bulunmaları, bir şekilde insana ve evrene mânâ, amaç ve değer atfetmelerine sebebiyet verecektir. Bu ise naturalizmin Tanrı'nın yerini alacak yeni bir metafizik iddiasından başka bir şey değildir. Nitekim insanın özüne müvecceh olarak bulunan maneviyatın, kutsallığın, derin şükran ifadelerinin izahı yok sayılamamakta Tanrı'nın yerine naturalizm yahut bilimsel metot yerleştirilmektedir.

Naturalizme yönelik yapılan bütün açıklama ve tanımlardan yola çıkarak esasen naturalizm kelimesinin "herkes için çok farklı anlamlar ihtiva ettiği" tebarüz etmektedir. Bu ise naturalizm kelimesinin bir yönüyle belirsiz ve kesin olmayan bir anlamı haiz olduğunu ifşa etmektedir. Her ne kadar naturalizme dair literatürde oldukça farklı tanımlar mevcut olsa da, naturalistlerin perspektifinden umumi olarak ifade etmek gerektiğinde esasen "doğa"nın tamamının doğal bilimler yoluyla ve herhangi doğaüstü ifadelere yer vermeksizin açıklanabileceği inancına denilmektedir. Bu genelleştirilerek yapılan tanıma mensubiyet gösteren bir naturalist için ahlâkın, zihnin, dinin vb. değerlerin doğaüstü açıklamalarla izah edilmesi meşru olmayan bir eylemin ortaya konulmasıdır. Zira buna örnek vermek gerekirse, 19.yy filozoflarından olan T. H. Huxley kendi naturalizm anlayışında, her şeyi madde yoluyla açıklayabileceği kanaatine sahip görünmektedir. Bu bağlamda naturalizmin tarihsel gelişimine bakıldığında naturalizmden ne kastedildiğine bağlı olarak ortaya konulacak tarihsel anlatımın da

---

[177] Varadaraja V. Raman, "Naturalism" Elizabeth M. Dowling and W. George Scarlett (Ed.). **Encyclopedia of Religious and Spiritual Devolepment,** United State of America: Sage Publications, 2006, s. 317.

[178] Kelly James Clark, **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell 2016, s. 9; Richard Dawkins, **Kör Saatçi**, çev. Feryal Halatçı, Ankara: Tübitak, 2002, s. 7, 25.

değişikliğe uğrayacağı vazıhtır. Zira naturalizm kelimesi her ne kadar Greklere kadar dayanıyor olsa da her dönemin kendine has bir özelliği ve bilim anlayışı olması hasebiyle, naturalizm kelimesinin ihtiva ettiği mânânın da değişiklik arz edeceği görülür. Nitekim eğer Aristoteles'in bilim anlayışını bugünkü bilim yahut naturalizm anlayışı ile kıyaslayacak olursak herhangi bir ortaklığın olmadığını söylemek durumunda kalırız. Bunun sebebi Aristoteles'in bilimde kullandığı metodun dedüktif bir yöntem olması, kullanılan terimlerin özsel ve ontik bir özelliği haiz olmasıdır. Oysaki Francis Bacon ile bu anlayışın değişmeye başlaması ve indüktif bir yöntemin kullanılmaya başlanması ve kullanılacak terimlerin de bu sebeple özsel yahut ontik olmaktan çıkıp teorik terimler olarak vuku bulmaya başlaması bilim anlayışında ve nitekim naturalizm anlayışında mühim farklılıkların doğmasına neden olur.

1.2. Naturalizmin Kısa Tarihi

Naturalizm tarihini ana hatlarıyla ele aldığımızda, naturalizm kelimesi gibi tarihinin de uzun bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Bu anlamda Grek düşünürlerine göre nature (doğa), dıştan herhangi bir kuvvete ve güce gereksinim duymaksızın kendi kendisini açıklamaya yeten bir varoluştur. Bu izah nitekim Leucippus, Demokritus, Epicurus vb. Grek filozoflarını hatıralatmaktadır. Doğaüstü açıklamaları reddeden bu filozofların, günümüz adlandırmasıyla, materyalist ve pozitivist tutumu sergileyen naturalistler olarak karşımıza çıktıkları görülür. Nitekim onlara göre ruh, sadece seyreltilmiş bir maddeden başka bir şey değildir.[179] Şüphecilere göre naturalizm kelimesinin mahiyeti ise gelenekten gelen her türlü ahlâkî değerlerin soyutlanması veyahut reddedilmesi anlamında kullanılırken; stoacılar için naturalizm insan doğasının, doğal yasaya uyması şeklinde tarif edilmektedir.[180] Aristoteles'in naturalizmi ise -şüphecilerin ve stoacıların görüşlerinden farklı olarak- "insanın doğasının teleolojik bir düzene bağlı olduğu" şeklinde kendini izhar etmektedir.

Ortaçağdaki teolog-filozoflara bakıldığında, naturalistik bir eğilimin pek olmadığı görülmektedir. Buna karşılık ortaçağda doğal fenomenlerin yahut olguların

---

[179] W. D. Nıven, "Naturalism", James Hastings (Ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Vol.9, 1981, s. 195.

[180] Jefrey Stout , "Naturalism", Lindsay Jones (Ed.). **Encyclopedia of Religion,** 2.editon, 1987, s. 6428.

otoritesi tamamıyla doğaüstü bir güç olan Tanrı'ya bırakılmaktaydı. Bu görüşü destekleyen bir başka öğreti tümellerin gerçek bilgi verdiği öğretisi idi. Lakin tümellerin gerçekliğine dair tartışmalarla birlikte, bu görüş yerini deney ve gözleme bırakmaya başlamıştı. Nitekim 13.yy filozofu Roger Bacon, kendi döneminin düşünürlerinden farklı olarak skolâstik düşüncenin temelindeki apriori bilgiye karşı çıkmış ve bilgi için doğanın araştırılması gerekliliğini savunmuştu.[181] Sadece Roger Bocan değil 13.yy Duns Scotus, 14.yy Ockhamlı William'ın da bu düşünceyi devam ettirdikleri ve bilginin rolünü değiştiren mühim etkenler olarak bir dönüm noktasını teşkil ettikleri söylenebilir. Nitekim Ockhamlı William tümeller tartışmasında en önemli isimlerden biri olup nominalizmi savunmakla birlikte, ona göre bir bilim adamı tümellerle ilgilenmek zorunda değildir. Zira bilimin konusu nesnelerdir. Nesneler ise tikel varoluşlardır. Oysaki tümellerin konusu kavramlar ve onların analizidir. Bu sebeple tümeller bilim ve bilimin konusu olan nesneler hakkında bize hiçbir şey söylememektedir. Nitekim bu düşünceler beraberinde "tümel kavramların herhangi bir gerçekliği"[182]nin olmadığı noktasına götürmüş ve nitekim bu fikirler bilimsel düşüncenin ve faaliyetlerin gelişimini sağlamıştır.

Bütün bu faaliyetler Aristoteles'ten beri süre gelen doğa araştırma metoduna yönelik eleştirilerin hat safhasına ermesine ve ampirizmin yükselmeye başlamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, Ockhamlı William'ın başlattığı hareket sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan filozofları etkilemiştir. Bu etkileme ve etkilenme durumu bilhassa Rönesans dönemi itibarıyla hat safhasına ulaşmış; matematik, geometri, fizik, biyoloji vb. alanlar spesifik bir hâle gelmeye başlamış; üretilen yeni teorilerle birlikte evren daha iyi anlaşılarak eski dünya görüşü yerini, yeni dünya görüşüne bırakmış ve bilahare bu durum felsefe ve bilim arasındaki münasebetin değişmesine sebebiyet vermiştir.[183] Bu değişimin temel kaynağı "bilginin ne olduğu" sualine verilen cevabın tebdil edilmesine dayanıyor olmasıdır. Nitekim yapılan bilimsel çalışmaların neticesinde elde edilen bilgilerin sağlam, güvenilir, yararlı ve kullanışlı olması, fakat tümeller alanının bilime ve gündelik yaşama dahi hiçbir katkı sağlayamaması "gerçek

---

[181] Nıven, s. 216.
[182] Şafak Ural, **Bilim Tarihi**, İstanbul: Çantay Kitapevi, 2000, s. 135.
[183] Ahmet Cevizci, **Ortaçağ Felsefe Tarihi**, İstanbul: Asa Kitabevi, 1999, s. 413; Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a,** İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 369.

bilgi nedir?", "doğru bilgi nedir?" suallerinin doğaya yönelik cevap bulması şeklinde kendini göstermiştir. Nitekim hakiki "bilginin ne olduğuna" yönelik cevabın mühim bir şekilde tebdil edilmesi, sadece doğanın bir inceleme malzemesi olarak görülmesinin ötesinde doğaya uygun olarak yaşanılmasını gerektiren "bir yaşam tarzı" olarak tebarüz etmesine sebep olmuştur. Diğer bir ifadeyle, eğer doğa hakiki bilgimizi kuruyor ve oluşturuyor ise, o hâlde doğanın kendisi bir yaşam prensibidir. Eğer doğa bizim her türlü "hakiki bilgi" kaynağımız olarak tebeyyün ediyorsa, bu durumda ontolojimizin temeli de nihayetinde doğanın kendisidir. Eğer hem bilgimiz hem de ontolojimiz doğaya mündemiç ise bu durumda siyaset dahi natural/doğal bir yol izlenmesi gerektiği mülahaza edilmiştir. Buna misal olarak 15.yüzyılda İtalya'da Niccola Machiavelli, 16.yüzyılda Tommaso Campenella, İngiltere'de 15.yüzyılın sonu ve 16.yüzyılın başında Thomas More devlet ve politika alanlarında bu görüşü savunmuşlardır. 16.yüzyılda Fransa'da Miceh de Montaigne ise ilk naturalist[184] olarak karşımıza çıkmıştır.

Bunlarla birlikte 16.yüzyılda Francis Bacon *Novum Organun* (Yeni Araç) adlı eseriyle deneyi ve indüksiyon metodu savunarak her türlü nitel ve soyut kavramları bilimsel araştırmalarından tecrit etmiştir. Dahası Francis Bacon gibi Thomas Hobbes gibi filozoflar, sadece bilimsel metodu bir metot olarak savunmakla kalmayıp, naturalistik bir dünya görüşünü de benimsemişlerdir. Bu hattı devam ettiren filozoflar olarak 17.yüzyılda John Locke ve Thomas Hobbes, 18.yüzyılda David Hume, Jean Jacques Rousseau, Fransız aydınlarından Marquis de Condercet ve Baron d'Holbach, 19.yüzyılda Jeremy Bentham ve John Stuart Mill, 20. yüzyılda Bertrand Russell ve Alfred Jules Ayer olmuştur. Genel olarak, bu filozoflar deneyimin ötesine geçmenin imkânsızlığına vurgu yapmış ve bilhassa 19.yüzyıl pozitivistleri bilimin rolünü daha da arttırarak sosyal, beşeri, epistemik vb. alanlara karşı bilimin özerkliğini ilan etmişlerdir.[185] İlaveten deneysel ve bilimsel araştırma metotlarının daha geniş kapsamlı olarak yürütülmesine olanak tanımış ve böylece doğrulanabilir ve kanıtlanabilir bilginin hakikiliği üzerine daha çok vurgu yapılmaya başlanmıştır. Bütün bunlar ise ampirizmin bir öğesi olan naturalizmin yeşermesine neden olmuştur.

[184] Nıven, s. 233-234; Ural, s. 233-234.

[185] Matteo Morganti, "Naturalism and Realism in the Philosophy Science", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism,** Wiley Blackwell 2016, s. 77.

Hülasa ortaçağda rasyonel yaratıcının, rasyonel varlığı ve rasyonel fiilleri bu dünyada aranmakta ve doğayı anlamaya yönelik her faaliyet, bu amacı gerçekleştirmek üzere yapılmakta iken, 17.yüzyılda Tanrı'nın izini bu dünyada göremeyeceğimiz düşüncesi vuku bulmaya başlamış, nihayetinde Tanrı'nın bilinemeyeceği anlayışı hâsıl olmuştur. 19.yüzyıl itibarıyla Tanrı'yı bilmeye yönelik her türlü faaliyet, bilim anlayışından tecrit edilmiş ve bilimsel metot, ontolojik bir mahiyete bürünerek naturalizm tezinin yükselmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum sadece dine karşıt bir tutum olarak kendini göstermekle kalmamış, "felsefenin" bilimle ve insanla olan ilişkisine de bir saldırı[186] mahiyetinde kendini göstermiştir. Diğer bir ifadeyle, felsefenin, bilime dayanması ve geleneksel yöntemlerin terk edilmesi gerektiği tezi yaygınlaşmaya başlamıştır. Nitekim 19.yüzyılda Charles Darvin ve Alfred Wallece'nın evrim teorileri ortaya çıkmış; pozitif alanlar sistematik hâle getirilmiş; makine ve sanayi devrimi bunları takip etmiştir.[187] Bu teknik gelişmeler, düşünce ve sanat dünyasını, felsefe ve tarih yazımını da doğrudan etkilemiştir. Bilâhare bu son gelişmeler naturalizm görüşünün ve doktrinlerinin daha da şekillenmesine ve bilimsel epistemolojinin bir dünya görüşü olarak yerleşmesine ve doğaüstü alanın reddedilmesine sebebiyet vermiştir. Bütün bunlar 20.yüzyıl naturalizmini oluşturan etmenler olarak değerlendirilebilinir.

20.yüzyılın naturalistleri olarak Ernest Nagel, Sidney Hook, W. V. O. Quine, Wilfrid Sellars, James Pratt, George Santayana, Denial Dennett, Richard Dawkins, Paul Draper, David Papineau, Willem Drees vb. isimler karşımıza çıkar. Bu düşünürlere göre, doğal bilim sadece bir disiplin olmanın ötesinde bilginin, ontolojinin ve felsefenin bir kaynağıdır. Bu ise geleneksel felsefenin ve metotların reddedilmesini beraberinde getirir. Zira bu filozoflara göre bilim, felsefenin her yönden müttefikidir. Artık bilim sadece doğayı açıklamakla kalmaz, felsefi yaklaşımın da bir türü olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım bilhassa Avrupa'nın aydınlanma dönemi itibarıyla ve 19.yüzyıl filozofları tarafından gittikçe yaygınlaştırılmaya başlanan bir görüş olması hasebiyle birçok alanda varlığını filozoflar tarafından hissettirmiştir. Naturalizmin giderek her alanda yayılması

---

[186] Drothea Olkowski, "Naturalism and Antinaturalism in the Sociology of Science", Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell 2016, s. 124.

[187] Daha detaylı bilgi için; Henry Simith Williams, A History of Science, Volume: 1-4; Eric Swedin, William Burns, Science in the Contemporary World an Encyclopedia, ABC- CLIO, 2005; John Gribbin, Science: A History 1543-2001, Penguin Boks, 2002.

sonucunda zihinden ahlâka, ahlâktan siyasete, siyasetten epistemolojiye ve epistemolojiden ontolojiye kadar birçok alanda etkisi görülmeye başlamıştır.

Hâsılı naturalizmin tarihsel süreci ve ortaya çıkış şartları bir nevi bilimsel ilerlemelerin ve gelişmelerin tarihi sürecine bağlı olarak karşımıza çıktığı görülür. Bu tarihi süreçte bilimsel gelişmeler her türlü dini açıklamaların yerini alır ve dini emirlerin yerine, bilime dayalı emirler yahut ahlâk prensipleri ortaya konulmaya çalışılır. Var olan geleneksel bilgi kuramları değiştirilir ve ortaya konulan yeni bilgi kuramları neticesinde yeni ontolojiler inşa edilir. Bütün bunlar bilimsel faaliyetlerin hız kestiği bir dönem itibarıyla vuku bulur. Lakin bilimsel faaliyetlerin, ontolojik olarak naturalizm anlayışında tecessüm etmesi, günümüzde kendini daha yakînen göstermeye başlamıştır. Bu durumu Alfred North Whitehead'ın şu vazıh ifadeleri ile benzerlik kurarak anlamaya çalışabiliriz; "Dünya kurulalı beri hiçbir siyasi anlayış, buharlı ve ihtiraklı makinelerle fabrikalardaki makine aletlerin –insan hayatına şekil vermede- oynadığı role sahip olamamıştı."[188] Aynı bunun gibi naturalizm tezi içerisinde de "bilimin insan hayatına şekil vereceği ve vermesi gerektiği" mottosu belki de hiç bu kadar kendini göstermemişti. Nitekim naturalizmin geldiği son noktayı Richard Dawkins'in şu vecizesiyle tamamlarsak belki durumun ehemmiyeti daha vazıh bir şekilde anlaşılmış olunur; "Düzen yok, amaç yok, kötü yok ve iyi yok, sadece bir şey kör, amansız bir ilgisizlik."[189] Dawkins'in bu vecizesine binaen, bilimin ilerlemesi ve diğer alanlara yönelik üstünlüğü gözle görülür derecede aşikâr olsa da, bu durum bilimin tek hakikat bir yol olduğunu hâlâ ve asla göstermez. Zira "mânâlılık, iyilik ve amaçlılık" türünden değerler söz konusu olduğunda naturalizm birtakım sektelere uğramaktadır. Bu noktada Erwin Schroendinger, bilim temelli naturalizm için şunları aktarmaktadır: "Çevremdeki gerçek dünyanın bilimsel resminin çok eksik olması beni çok şaşırtıyor. Birçok sayıda olgusal bilgi verir, tüm deneyimlerimizi muhteşem tutarlı bir düzen içine alır, fakat kalbimize çok yakın olan her şey için gayet sessizdir. Kırmızı ve mavi, acı ve tatlı,

---

[188] Frederick Mayer, **Yirminci Asırda Felsefe**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992, s.18.

[189] Clark, **The Blackwell Companion to Naturalism**, s. 9; Richard Dawkins, **Kör Saatçi**, çev. Feryal Halatçı, Ankara: Tübitak, 2002, s. 7, 25.

fiziksel ağrı ve fiziksel zevk hakkında bir şey söyleyemez; güzelin ve çirkinin, iyinin yahut kötünün, Tanrı'nın ve sonsuzluğun hiçbir şeyini bilmez."[190]



[190] Clark, **The Blackwell Companion to Naturalism**, s. 4.

İKİNCİ BÖLÜM

2. RICHARD DAWKINS'İN ÇAĞDAŞ FELSEFÎ NATURALİZMİ

2.1. Bilimsel Tanrı Hipotezi

Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı* adlı eserinin ikinci bölümü olan Tanrı Hipotezi başlığı altında, dindarların herhangi yeterli bir kanıta sahip olmadıkları hâlde, üzerine kanıt getirilemeyen doğaüstü varlıklara karşı, aşırı bir güven duygusuna sahip olduklarının altını çizmektedir.[191] Oysaki Dawkins, dindarların doğaüstüne yönelik bu "aşırı güven" duygusunu, pek makul görmemektedir. Zira ona göre, Tanrı'nın "… ne şimdi ne de geçmişte var olma olasılığı pek zayıf"[192] olduğu görülür. Bu olasılığın, Dawkins tarafından zayıf görülmesinin sebebi, Tanrı'nın bilimsel bir hipotez olarak kabul edilmesi dolayısıyladır. Nitekim Tanrı'nın bilimsel bir hipotez olarak kabul edilmesi demek, bilimsel sınamaya ve bilimsel açıklamaya konu edilebilir olması demektir. Bu ise Tanrı'nın varlığına ilişkin bilimsel hipotezin, bilimsel metotlar aracılığıyla tetkik edilebilir olmasına ve kurulan bu hipotezin teyit edilip – edilmemesi durumuna mahal vereceğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, Dawkins'in Tanrı'ya ilişkin kurulacak olan önermelere bilimsel bir hipotez olarak bakmasının temel amili, Tanrı'nın var olup - olmamasına ilişkin sorulara *bilimsel bir soru*[193] olarak bakması hasebiyledir. Bu ise Tanrı'ya ilişkin her bir önermenin, bilimsel araştırmaya konu olması ve esasen bilimsel açıklamayı ve araştırmayı da beraberinde getireceği anlamına gelmektedir. Nitekim Dawkins'e göre, bilimsel araştırmalar neticesinde, Tanrı'ya yönelik herhangi yeterli bir kanıt bulunmamaktadır.

Tanrı'ya ve doğaüstüne yönelik izahlar yahut var oluşlarına ilişkin sorular, bilimle irtibatlı bir şekilde ele alınıyorsa, bu durumda bu izahların ve soruların birtakım 'olgulara' tekabül etmesi ve kurulacak olan 'bilimsel Tanrı hipotezlerinin' doğrulanması beklenecektir. Bunun sebebi, bilimsel metotların 'olgularla' iş görmesidir. Nitekim

---

[191] Richard Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, çev. Kalisto, Tunç Tuncay Bilgin, 6. Baskı, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008, s. 39.
[192] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 50.
[193] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 52.

Dawkins'in de açıkça belirttiği üzere, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu meselesi, esasen 'bilimsel bir olgu'dur. Bu anlamda, Dawkins için, Tanrı ile ilgili kurulacak önermelerin, bilimsel metotlar aracılığıyla keşfedilebilir, denetlenebilir bir özelliğe sahip olması durumu, Tanrı'nın varlığının hem çürütülebilir hem de yokluğunun kanıtlanabilir[194] olduğunu gösteren bilimsel bir araştırma alanının imkânına delalet etmektedir. Dawkins'e göre, Tanrı'ya yönelik oluşturulacak önermelerin ve yapılacak olan izahların, bilimsel bir çalışma alanına işaret ediyor olması; bilahare Tanrı'ya yönelik her bir sorunun da bilimsel bir soru olması nedeniyle, "Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu evrenle ilgili bilimsel bir olgu"[195]yu işaret etmesini beraberinde getirmektedir.

Bu bağlamda Dawkins, Tanrı'nın varlığının çürütülebilir olduğunu daha anlaşılır bir şekilde gösterebilmek adına şu örnek ile benzerlik kurmaya çalışır.

> "… Auguste Comte yıldızlarla ilgili düşüncelerini not almıştır: "kimyasal kompozisyonlarını ya da mineralojik yapılarını hangi yöntemi kullanırsak kullanalım asla inceleyemeyeceğiz". Oysa Comte'un sözlerini kaleme almasından önce, Fraunhofer güneşin kimyasal kompozisyonunu incelemek için spektroskopunu kullanmaya başlamış… Günümüzde spektroskop kullanan bilim adamları güneşten bile daha uzak yıldızların mutlak kimyasal kompozisyonlarını uzun mesafeli araştırmalarıyla gözler önüne sermekte ve her geçen gün Comte'un agnostisizmini boşa çıkarmaktalar."[196]

Bu alıntıda görüleceği üzere, Dawkins, Comte'un yıldızlarla ilgili eksik düşüncelerinin bilim tarafından yanlışlandığını ve onun düşüncelerinin kısır kaldığını göstererek esasen, Tanrı'nın var oluşuna ilişkin birtakım düşüncelerin yahut önermelerin aynı şekilde yanlışlanacağını ifade etmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bilim, Tanrı'nın varlığını çürütecektir.

Dawkins, Tanrı'nın varlığına inanmanın, bilimsel bir hipotez olarak kurulabileceğini izah ettikten sonra, bilimsel olarak Tanrı'nın varlığını çürütmeye çalışır. Bunu ise Dawkins, doğal seçilime dayanarak 'Tanrı'nın karmaşık bir yapıya sahip olduğu' iddiası ile yapar. Diğer bir ifadeyle, Dawkins'e göre "herhangi bir şey tasarlamaya yeter karmaşıklıktaki bir yaratıcı zekâ, yalnızca kademeli evrimin uzun bir

---

[194] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 58; Kelly James Clark, **Religion and the Sciences of Origins, –Historical and Contemporary Discussions**- New York: Hardcover, 2014, s. 4-5.
[195] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 54.
[196] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 52.

sürecinin son ürünü olarak ortaya çıkabilir."[197] Bunun bir diğer anlamı şu olabilir: ona göre, aslında Tanrı'nın, var olan şeyleri yaratan değil bilakis, doğal seçilimin en sonunda ortaya çıkmış bir varlık olduğudur. Zira Tanrı'nın her şeye hâkim olabilmesi ve her şeyi bilip müdahale edebilmesi için çok karmaşık bir yapıya sahip olması gerecektir.[198] Bu ise doğal seçilime göre karmaşık bir varlığın en son ortaya çıkacağının bir ifadesidir. Bu durumda Tanrı her şeyin yaratıcısı değil, bilakis evrim tarafından 'yaratılan' bir ürün olacaktır. Nitekim Dawkins'in bahsi geçen hipotezine baktığımızda ilk olarak, Dawkins, Tanrı'nın karmaşık bir yapıya sahip olması gerekliliğini şart koşarak başlamaktadır. Çünkü doğal seçilim bunu gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, doğal seçilim "çözümlenemez biçimde basitlikten karmaşıklık üretme sıfatına sahip tek süreçtir."[199] Bu sebeple her şey basitlikten karmaşıklığa doğru oluşmaktadır. En karmaşık varlık ise Dawkins'e göre Tanrı'dır. Tanrı karmaşıktır çünkü "DNA/protein kopyalama makinesi kadar karmaşık bir şey tasarlayabilen bir Tanrı, elbette en azından tasarladığı makine kadar karmaşık ve düzenli olmalıdır. Bu Tanrı'nın duaları kabul etmek, dinlemek ve günahları affetmek gibi işlevleri de olduğunu varsayarsak, makineden de karmaşık ve düzenli olduğunu kabul etmeliyiz."[200] Zira "milyonlarca kişiye eş zamanlı olarak bu kişilerden sinyal alabilen ve yine eş zamanlı olarak bu kişilerden sinyal alabilen bir Tanrı, her nasıl bir varlık olursa olsun basit olamaz."[201] Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen biri olabilmesi için üstün özellikleri haiz olması gerekmektedir. Nitekim "kâinattaki her parçacığın özgün konumlarını hiç durmadan gözetleyebilen ve idare edebilen bir Tanrı basit olamaz."[202] Dolayısıyla, Dawkins'e göre, nasıl ki, insan zekâsı çok karmaşık bir yapıyı haiz olması nedeniyle, doğal seçilimin son ürünü olarak var olduysa, aynı şekilde Tanrı'nın daha karmaşık bir yapıya sahip olması nedeniyle, doğal seçilimin son ürünü olarak karşımıza çıkması gerekecektir. Diğer bir ifadeyle, Dawkins, Tanrı'yı var olan her şeyden daha karmaşık sayması hasebiyle, Tanrı'nın evrimin son ürünü olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Bu ise Dawkins'e göre, Tanrı'nın varlığını çürütmek anlamına gelmektedir.

---

197 Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 36.
198 Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 121-122.
199 Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 145.
200 Dawkins, **Kör Saatçi**, çev. Feryal Halatçı, Ankara: Tübitak, 2002, s. 180.
201 Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 149.
202 Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 144.

Bu noktadan itibaren Dawkins, kendine muhalif olarak belirlediği akıllı tasarımcıların ortaya koydukları sistemleri tenkit eder ve akıllı tasarımcılar tarafından Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullanılan bilimsel sonuçları, kendi lehine döndürmeye çalışır. Zira Dawkins'e göre, akıllı tasarımcılar tarafından ortaya konulan bilimsel çalışmalar Tanrı'nın varlığına delil değil; bilakis yokluğuna delildir. Bir başka ifadeyle, Dawkins'e göre, akıllı tasarımcıların Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullandıkları birtakım bilimsel bulgular, esasen Tanrı'nın varlığına delil olmaktan ziyade, varlığını çürüten bulgulardır. Bununla birlikte Dawkins, akıllı tasarımcıların bilimden ve bilimsel araştırmadan hareketle, 'her şeyi Tanrı ile açıklamaya çalışmalarının' bilimsel herhangi bir yanının olmadığını, bu sebeple de bilim dışı bir izah yaptıklarını iddia eder. Bu meyanda, Dawkins'in akıllı tasarımcılara karşı ortaya koyduğu iddialarına ve buna mukabil akıllı tasarımcıların ortaya koydukları bilimsel bulgulardan hareketle Tanrı'nın varlığına dair delillerini serdedelim.

Dawkins Tanrı'nın var olamayacağına dair 'bilimsel Tanrı hipotezini' desteklemek adına, ilk olarak, Michael J. Behe'nin "indirgenemez ölçüde karmaşıklığın olduğu" iddiasını ele alarak işe başlar. Dawkins, Behe'nin iddiasının bilim tarafından yeterince kanıtlanamamış ve bu nedenle de bilimsel olmayan bir iddia olduğunu ileri sürer. Burada evvela Dawkins'in karşı çıkışlarının daha iyi anlaşılabilmesi için Behe'nin 'indirgenemez ölçüde karmaşıklık' iddiasının ne olduğunu tetkik edip, bilahare Dawkins'in hangi noktada Behe'yi tenkit ettiğine bakalım.

Michael J. Behe, Darwin tarafından ortaya atılan evrim teorisinin geçerliliğini ve bilimselliğini tetkik etmeye çalışır. Bu nedenle evrim teorisinin temeli olan "basitlikten karmaşıklığa doğru gidildiği"[203] yönündeki iddianın esasen bilimsel bir izah olmaktan uzak olduğunun altını çizer. Zira Behe'ye göre, Darwin'in ortaya attığı evrim

---

[203] Hatırlanacağı üzere Dawkins'e göre, her şey basitten karmaşıklığa doğru gitmektedir. Bu nedenle ilk hücre oldukça basittir. Bu basitlik evrimin sonlarına doğru karmaşık yapılı hücreleri ortaya çıkaracaktır. Nitekim bu düşünce, doğal seçilimin yahut evrim teorisinin olmazsa olmaz bir kabulüdür. Bu kabulden hareketle de Tanrı hakkında çıkarımda bulunulmakta ve Tanrı'nın çok yetenekli bir zat olması hasebiyle, son derece karmaşık bir yapıya sahip olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle de Tanrı evrimin ancak son ürünü olabileceği mülahaza edilmektedir. Behe ise söz konusu bu düşünceyi yıkmayı hedeflemektedir. Ve ilk hücrenin basit değil karmaşık yapılı olduğunu bu sebeple de olayların hiç de evrim teorisindeki gibi işlemediğini ortaya koymaya çalışır. Nitekim Behe bu hedefinde başarılı olursa Tanrı'nın da karmaşık bir yapıya sahip olmasının ve evrimin son ürünü olmasının bir zorunluluğu kalmadığını göstermiş olacaktır.

anlayışı aslında bir ‘kara kutu’dan ibarettir. Kara kutudan kasıt, bilim tarafından herhangi bir şeyin nasıl çalıştığının bilinmemesidir.[204] Daha açık ifadeyle, Behe’ye göre, Darwin zamanında, hücrenin kendisinin ne olduğu bilinmediği ve nasıl çalıştığı da izah edilemediği için bilim insanlarınca yaygın kanaat, hücrenin basit bir mekanizması olduğu yönünde vuku buldu. Oysaki Behe’ye göre, modern bilim tarafından hücrenin hiç de o kadar basit bir mekanizması olmadığı gösterildi.[205] Çünkü ona göre, örneğin, RNA’yı üreten bir sistem dahi tek başına yeterli değildir. Diğer bir ifadeyle, “kimyasal olarak gerçekten eksiksiz bir RNA’nın elde edilmesi için… olağanüstü bir tesadüf gerekmektedir.”[206] Bu ise Behe için, Darwin tarafından ortaya atılan evrim anlayışının geçerliliğinin ve bilimselliğinin sorgulanması anlamına gelmektedir.

Behe, yaşamı başlatan hücrenin basit olmaktan ziyade, karmaşık ve hattâ indirgenemez bir yapıyı haiz olduğunu göstermeye çalışır. Bunu yaparken de esasen iki farklı sonucu da beraberinde getirir. İlki, eğer hücre basit bir mekanizmaya sahip değilse –ki Behe’ye göre değil- bu durumda olaylar hiç de evrim teorisinde bahsedildiği gibi olmayacak ve yaşamın başlangıcı basit bir olay ile açıklanamayacaktır. İkinci sonuç ise, yaşamın kökeni basit olmadığı için, bu karmaşık yaşamın meydana gelebilmesi için şansın rolünün önemsiz hâle gelmesine neden olacak ve akıllı bir tasarımın varlığının ve gerekliliğinin ön plana çıkmasına mahal verecektir. Nitekim bunların gerçekleşebilmesi için ilk olarak, Behe tarafından ortaya atılan meşhur ‘indirgenemez ölçüde karmaşık bir sistemin’[207] olması gerektiği iddiasının temellendirebilmesi gerekmektedir. Behe, mezkûr iddiasını temellendirebilmek amacıyla biyokimyasal süreçlerle ortaya konulan iki önemli gelişme ile izahta bulunur. Bu izahlar gerek hücrenin ve gerek yaşamın başlangıcının basit olmadığını tasrih eden örneklerdir.

---

[204] Michael J. Behe, Stephen C. Meyer, William A. Dembski, **Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım,** çev. Osman Düz, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 117.

[205] Behe, Meyer, Dembski, **Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım,** s. 117.

[206] Michael J. Behe, **Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorine Karşı Biyokimyasal Zafer,** çev. Burcu Çekmece, İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998, s. 200.

[207] “İndirgenemez ölçüde karmaşık bir sistem: temel bir işleve katkıda bulunan, hayli uyumlu, etkileşim içinde olan parçalardan oluşmuş ve herhangi bir parçanın çıkarılması durumunda sistemin işlevinin fiilen sona erdiği bir sistemdir.” Behe, Meyer, Dembski, **Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım**, s. 119; Behe, **Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorine Karşı Biyokimyasal Zafer**, s. 39.

Bahsedilen örneklerden[208] biri silia; bir diğeri ise bakteri kamçısıdır. Kısaca tefhim etmek gerekirse, silia "çeşitli hücre türlerinin yüzeyinde bulunan tüye benzer küçük bir organeldir."[209] Bu organel hücrenin yüzeyindeki sıvının hareketini sağlamakla birlikte, golbet hücreler adı verilen daha büyük hücreleri aralarında bulundurur. Bu hücreler akciğerdeki dokularda bulunmaları nedeniyle, golbet hücreler tarafından akciğere girebilecek her türlü yabancı maddeler toplanarak öksürük yoluyla dışarıya atılır.[210] Bu hücreler arasında ise silianın hem yapısal özellikleri hem de çalışma sistemleri bakımından, hiçbir hücrenin birbirine indirgenemeyecek kadar karmaşık bir yapıyı haiz olduğu gösterilir.[211] Ek olarak, Behe'nin "indirgenemez ölçüde karmaşık biyokimyasal sisteme"[212] dair bakteri kamçısı örneğine göre ise, bakterilerin yüzmesini sağlayan bir dış motor bulunur ki, bu motorda yine her bir işlev gören parçanın, bir diğer parçasına indirgenemeyeceği iddia edilir. Bu durum Behe tarafından şu şekilde açıklanmaktadır.

> "Motorbotların enerji kaynağı olan makineler gibi kamçı da döner bir organdır. Dönen yüzey, sıvı ortamı iter ve bakterinin ilerlemesini sağlar. İlerletici olarak işlev gören, kamçı kısmı flagelin adındaki proteinden oluşan, uzun kamçıya benzeyen bir yapıya sahiptir. İlerletici, hareket miline hook proteiniyle bağlıdır. Hook proteini evrensel bir oynak yeri olarak işlev görür. İlerletici ve hareket milinin serbestçe dönmesini sağlar. Hareket mili dönen motora bağlıdır, bakterinin dışından içine doğru akan bir asit akımını kullanarak, onun dönmesini sağlar… Her ne kadar bu anlatım bakteri kamçısını karmaşık gösterse de, onun tüm karmaşıklığını gözler önüne sermeye yetmez."[213]

Bunlara ek olarak, Behe'ye göre, bazı hücrelerin kendiliğinden meydana geldiğini varsaysak bile, bu durum yaşamın kökeninin aşamalı olarak ilerlediğine dair herhangi bir açıklama yahut kanıt sunamayacaktır. Zira Behe'ye göre, birçok bilim adamı

[208] Behe'nin örneklerinin ve iddialarının bilimsel anlamda ne kadar doğru ve geçerli olduğu bilim adamları tarafından tartışılır olsa da, biz işin bilimsel yönünden ziyade Behe'nin bu iddialarının ve temellendirmelerinin Dawkins'in hipotezine bakan yönüyle ilgilenmekteyiz. Diğer bir ifadeyle, Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezinin, hem bilimsel olup olmadığını sorgulamak hem de Tanrı'nın bilimsel bir hipoteze konu olup olmayacağını tartışmak esas gayemizdir. Bu noktada gerek akıllı tasarımı savunan teistlerin gerek evrim teorisini savunan ateist-naturalistlerin bilimsel açıklamalardan hareketle Tanrı'nın var olup olmayacağını tartıştıkları ve bilimsel temellendirmelerde bulundukları görülmektedir. Bu anlamda, her iki cenah da Tanrı'nın varlığı üzerine bilimsel verilerden hareketle birtakım bulgular öne sürmekte ve böylelikle iki cenah için de Tanrı'nın bilimsel bir hipoteze konu olduğu dikkat çekmektedir.

[209] Behe, Dembski, Meyer, *Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım*, s. 120.

[210] Behe, Dembski, Meyer, *Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım*, s. 120.

[211] Behe, Dembski, Meyer, *Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım*, s. 120-121-122.

[212] Behe, Dembski, Meyer, *Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım*, s. 122.

[213] Behe, Dembski, Meyer, *Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım*, s. 122-123.

“Darwin’in evrim teorisine uygun bir şekilde oluşmasını anlatan detaylı bir model ortaya koymamış… hücrenin henüz olmadığı devirlerde dizilimlerin nasıl değiştiği ya da yaşam için gerekli kimyasalların nasıl üretildiği soruları”[214] cevapsız kalmıştır. Bu sebeplerle Behe’ye göre, Darwin’in evrim teorisi esasen bilim tarafından desteklenmemiş bir teori olarak kalmaktadır.

Behe yapmış olduğu bu açıklamalarıyla, evrim anlayışının temeli olan “basitlikten karmaşıklığa doğru gidildiği” şeklindeki inancın esasen temelsiz olduğuna ve Darwin’in bu iddiasını destekleyecek herhangi bir ‘bilimsel verinin’ de olmadığına işaret eder. Zira Behe’ye göre, biyokimyasal sistemler söz konusu olduğunda karmaşık sistemleri oluşturan aşamalı bir yol olmamakla birlikte, “kimyanın kanunları… molekülleri üreten biyokimyasal sistemlerin bir denetim mekanizması olmadan oluşamayacağını göstermektedir.”[215] Başka bir ifadeyle, Behe için, karmaşık sistemlerin olabilmesi için bu karmaşık sistemleri yöneten başka bir denetim mekanizmasının gerekliliği açıktır; zira bu durum modern bilim çalışmaları ile ortaya konulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Behe’ye göre, modern bilim, akıllı bir tasarımın var olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim indirgenemez bir karmaşıklık söz konusu ise –ki Behe’ye göre öyle- bu durumda bu karmaşıklığı ortaya çıkaracak tek bir gerçeklik vardır ki, o da, akıllı bir tasarımın var olduğudur. Behe ulaşmış olduğu bu gerçeğe yani “akıllı tasarımın var olduğu sonucuna -dini kitaplar ya da mezhebi inançlardan değil- bizzat (bilimsel) veriden yola çıkarak”[216] ulaştığını serdeder.[217] Hülasa, Behe akıllı bir tasarımın olması gerektiği sonucunun, dini inanışlardan öte, bilimsel bir mevzu olup, bilimsel verilerle kanıtlanan ve ispatlanan bir gerçekliği olduğunu göstermeye çalışır. Bu anlamda Behe’ye göre, bilimsel veriler ve bulgular akıllı bir tasarımcının yani Tanrı’nın var olması gerektiğini işaret ederken, doğal seçilimin bilim dışı bir izah olduğunu ispat etmektedir. Zira Behe’ye göre, doğal seçilimle yaşamın kökenini izah etmeye çalışmak, bir bilgisayarın kendiliğinden ortaya çıkacağını öne sürmek kadar

---

[214] Behe, **Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorine Karşı Biyokimyasal Zafer**, s. 206.
[215] Behe, **Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorine Karşı Biyokimyasal Zafer**, s. 237.
[216] Behe, **Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorine Karşı Biyokimyasal Zafer**, s. 226.
[217] Behe’nin bu açıklamasıyla görüleceği üzere, sadece Dawkins için değil akıllı tasarımcılar için de Tanrı, bilimsel bir konudur. Zira Tanrı bilimsel bir hipoteze mevzu olabilmektedir. Bu noktaya ‘Dawkins’in Haklılık Payı’ başlıklı kısımda tekrar değinilecektir.

'bilim dışıdır' ve tüm insanlık tecrübesini karşısına almaktır.[218] Bu minvalde, Behe'nin temellendirmelerine mukabil olarak Dawkins'in öne sürdüğü iddialarına yer verelim.

Dawkins'e göre, indirgenemez karmaşıklık iddiası "bilimsel bir ilerleme yöntemi değildir: (çünkü) mevcut bilgisizlikten kanıt çıkarmaya çalışmaktadır."[219] Daha açık ifadeyle, Dawkins'e göre, akıllı tasarımcıların herhangi bir bilimsel metodolojileri olmadığı için herhangi bir bilimsel ispatları da yoktur. Bu nedenle Dawkins'e göre, Behe ve diğer akıllı tasarımcılar, bilimin geçici olarak açıklamakta zorlandıkları boşlukları 'Boşlukların Tanrısı' yoluyla doldurmaya çalışmaktadırlar. Bu durum ise herhangi bilimsel bir sonuç olmamaktadır.[220] Bir başka ifadeyle, Dawkins, evrimsel süreçte boşlukların olduğunu iddia ederek akıllı tasarımı ortaya koyan kimselerin esasen "Boşlukların Tanrısı" düşüncesine sığınmalarını gereksiz, yanlış ve bilim dışı olarak değerlendirir. Zira ona göre, akıllı tasarımı kabul edenler, evrimsel süreçte fosiller arasında açıklanamayan birtakım geçişlerin olduğunu görüp, bu boşlukları "Boşlukların Tanrısı" ile doldurmuşlardır. Hâlbuki Dawkins bu düşüncelerin ve bu tarz izahların, bilimsel bir açıklama olmadığının altını çizer. Çünkü Dawkins'e göre "'akıllı tasarım kuramcısının' bilim adamlarına gönderebileceği bir mesaj"[221] vardır: "Bir şeyin nasıl çalıştığını anlamazsanız… tek yapmanız gereken pes etmek ve bunu Tanrı yapmıştır demek."[222] Bunun ise Dawkins'e göre, bilimsel hiçbir açıklayıcı yönü yoktur.

Bunlara ek olarak Dawkins, Behe'nin ortaya koyduğu iddiasını tersine çevirerek yani yaşamın kökeninin ve ilk hücrenin basit yapılı olduğunu ispat ederek, Tanrı varsayımına herhangi bir şekilde gerek kalmayacağını bilimsel olarak göstermeye çalışır. Bunu yaparken, yaşamın kökenine dair ortaya atılan kimya kuramlarına -evrim teorisini en iyi destekleyebileceğini düşündüğü bir kurama- atıfta bulunur. Bu kuram Glasgowlu kimyacı Graham Cairns-Smith'e ait olan bir kuramdır.[223] Bu kurama göre,

> "RNA'nın ya da ona benzer bir şeyin, kendini kopyalayabilme özelliğini kazanmasından çok önceleri ortamda var olmasıdır. Sonunda kendini kopyalar hâle gelmesi ise, mineral kristali "genler" tarafından RNA (ya da başka bir

---

[218] Behe, **Darwin'in Kara Kutusu: Evrim Teorine Karşı Biyokimyasal Zafer**, s. 238.
[219] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 122.
[220] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 123.
[221] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 128.
[222] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 128.
[223] Richard Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 189.

molekül) imalatının verimliğini artırmak üzere evrimleştirilmiş araçtır. Fakat kendini kopyalayabilen yeni bir molekül bir kez ortaya çıktıktan sonra, yeni bir çeşit birikimli seçilim başlamıştır… yeni kopyalayıcılar öylesine verimlidir ki, … daha da evrilmiş ve sonunda bugün bildiğimiz mükemmel DNA şifresini oluşturur."[224]

Ve nihayetinde Dawkins'e göre, bugünkü yaşam ortaya çıkar. Buradaki açıklamalara baktığımızda Dawkins, evrenin başlangıcının basit bir temele dayandığını ve bu basit hücrenin evrilerek bugüne kadar geldiğini ve bu süreç içerisinde herhangi bir Tanrı'ya gerek duyulmadığını ispatlandırmaya çalışr.

Dawkins izahlarını gerçekleştirirken, 'basit bir hücrenin' nasıl oluştuğuna ilişkin tasrihini 'rastlantısallığa'[225] dayandırarak açıklama mecburiyetinde kalır. Lakin bu durumu yine lehine döndürerek şöyle bir izah getirir: evrenin yahut dünyanın mükemmel bir hayat formuna dönüşmesi milyonlarda 1 ihtimalin gerçekleşmesi demek olsa da şuanda burada olmamız bu ihtimalin imkânsız olmadığını göstermektedir.[226] Böylelikle Dawkins'e göre, ilk basit hücrenin ortaya çıkma olasılığı rastlantıya dayanıyor olsa da, bu durum imkânsızlık içermez ve yine herhangi bir Tanrı'yı varsaymaya gerek kalmaz; zira şuanda bu olasılığın gerçekleştiği Dünya üzerinde bulunmaktayız.[227]

Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezini desteklemek adına, bir diğer iddiası olan insanın varlığına dayanan ilkeyle[228] ilgili mülahazalarına bakmak gerekir. Çünkü Dawkins, insanın varlığına dayanan ilkenin akıllı tasarımcılardan ziyade, evrim görüşüne daha uygun bir ilke olduğunu iddia eder. Bu anlamda ilk olarak akıllı tasarımcıların iddialarına bakıp, bilahare Dawkins'in görüşlerine yer verelim.

---

[224] Richard Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 201.

[225] Buna bilahare değinilecektir. Lakin şunu ifade etmek gerekir ki, Dawkins doğal seçilimin gelişigüzel ve rastlantısallıklara dayanan bir teori olmadığını iddia eder. Bu nedenle de hem akıllı tasarımcıları hem de rastlantısallığı esasen tenkit eder. Bu sebeple da kendi sistemini rastlantı ile açıklamaktan kaçınmaya çalışır. Fakat bu girişiminde başarılı olup olmadığı mevzuu 'Dawkins'in Haklılık Payı' bölümünde ele alınacaktır.

[226] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 185; Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 133.

[227] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 185; Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 133.

[228] Antropiye yahut insancı ilke olarak geçen bu ilkeye göre, kâinatın, insanın yaşaması için uygun, yeterli ve gerekli şartları haiz olmasıdır.

Stephen C. Meyer, fizik alanında ve kozmoloji alanında yapılan çalışmaların ve gelişmelerin "tasarım" kelimesinin bilimsel lügata taşındığını göstermeye çalışır.[229] Çünkü Meyer, evrenin ortaya çıkmasını sağlayacak birtakım fiziksel sabitelerin olduğunu ve bu sabitelerin oldukça ince ve hassas bir ayar üzerinde bulunduğunun altını çizerek, bu hassas ayarların dengede kalabilmesi ve nitekim evrenin oluşabilmesinin sağlanabilmesi için zeki bir failin olması gerektiği üzerinde durur. Başka bir ifadeyle, evrenin genişleme oranının 10^{60}'da 1 birime ayarlanmış olması, kütle çekimi kuvvetinin 10^{40}'da 1 birime uyarlanmış olması ve elektromanyetik çekim gücünün, kütle çekim gücünden 10^{42} kat daha büyük olması ve Planck sabitinin $6,63 \times 10^{-34}$ Joule-saniye değerinde olması[230] vb. değerlerin böylesine hassas ayarlara sahip olması Meyer'e göre, bir tasarım fikrinin bilim alanına girmesini ve hattâ zeki bir failin olduğunu temin etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Meyer'e göre, son derece hassas bir denge üzerine kurulan evrenimiz antropik uyumu sağlamaktadır. Nitekim bu durum bir tasarımcının (Tanrı'nın) varlığına delalet etmektedir.

Meyer'in izahına paralel olarak, Robin Collins, Richard Swinburne vb. düşünürlerin de akıllı tasarıma dair izahlar getirdikleri görülür. Bu izahlar, teist açıklamaların daha bilimsel ve daha işe yarar açıklamalar olduğu yönünde birleşmektedir. Söz konusu bu düşünürlerin akıllı tasarıma yönelik izahlarına kısaca bakalım.[231]

Robin Collins, akıllı tasarım teorisini desteklemek üzere, hayata dair dört farklı ince-ayar türüne işaret eder. Bu türler; fizik yasalarının, fizik sabitelerinin, evrenin başlangıç hâllerinin ve evrenin daha üst düzey bazı özelliklerinin ince ayarda olması

---

[229] Behe, Dembski, Meyer, **Evrenin Alternatif Tarihi Tarım**, s. 59.

[230] Robin Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", Caner Taslaman ve Enis Doko (Ed.). **Allah Felsefe ve Bilim** içinde (17-57), İstanbul: İstanbul Yayınevi, s. 19; Michael F. Behe, William A. Dembski, Stephen C. Meyer, Evrenin Alternatif Tarihi Tarım, s. 60, 63, 64.

[231] Çalışmamızın esas konusu akıllı tasarım olmaması hasebiyle, bu düşünürlerin bütün iddialarına yer verilmeyecektir. Sadece konumuzu teşkil eden noktalarına değinilecektir. Akıllı tasarım hakkında daha ayrıntılı bilgi için bknz: Richard Swinburne, "Argument from the Fine Tuning of Universe", J. Leslie, (Ed.). **Physical Cosmology and Philosophy**, New York: Macmillan, 1990, ss. 154-73; William Craig, "Barrow and Tipler on the Antropic Principle v. Divine Design", B**ritish Journal for the Philosophy of Science 38**, 1998, ss. 389-95; William Craig, "Cosmos and Creator", O**rigins and Design 20**, no.2, Bahar 1996: 23; Robin Collins, "The Fine-Tuning Design Argument: A Scientific Argument for the Existence of God", M. Murray, (Ed.), **Reason for the Hope Within**, Grand Rapisd, Mich.: Eardmans, 1999.

üzerinedir.[232] Bunlar üzerine inceleme yapan Collins, -Meyer, Swinburne ve William Craig gibi aynı sonuçlara vararak- evrende belli bir düzenin ve çok hassas bir ayarın olduğu sonucuna varır. Bu sonuçlardan biri Collins'e göre şudur,

> "Eğer kozmolojik sabit, olduğundan daha büyük olsaydı, madde o kadar hızlı etrafa saçılırdı ki, hiçbir gezegen ve doğrusu hiçbir yıldız var olamazdı. Ancak, yıldızlar olmaksızın, herhangi bir tür karmaşık maddi sistemin gelişmesi için hiçbir enerji kaynağı var olamazdı."[233]

Bu sebeple Collins'e göre, evren öylesine ince ve hassas özelliklerle oluşmuştur ki, bu özelliklerden sadece birisine has herhangi bir değişim ve değişiklik yahut bir özelliğin eksikliği, üzerinde yaşadığımız evrenin var olamayacağını savunur. Bu nedenle de Collins, Behe gibi evrende esasen 'indirgenemez ölçüde karmaşık bir sistemin' olduğunu düşünerek,[234] evreni tasarlayan ve ona yön ve şekil veren akıllı bir varlığın olması gerektiği sonucuna varır.[235]

Bu minvalde Collins'e göre, Tanrı'nın karmaşık bir yapıya sahip olduğu kabul edilse de, bu durum Tanrı'nın var olmadığını kanıtlamayacaktır. Zira Collins'e göre, böylesine karmaşık bir evreni ve insanı açıklayabilmek için hâlâ bir Tanrı'nın var olduğu hipotezine ihtiyacımız olacaktır.[236]

Richard Swinburne ise, evreni izah etme konusunda teist tasarım hipotezinin, ateist hipotezlerden daha yalın ve daha kuşatıcı bir açıklama gücüne sahip olduğunu dile getirir.[237] Çünkü Swinburne'e göre, evrendeki canlıların evrimle oluştuğunu kabul etsek bile, evrimleşmeye neden olan daha özel başlangıç koşullarının olması gerekecektir.[238] Zira Swinburne'e göre -akıllı bir tasarımcıyı düşünmeksizin- evren üzerinde birtakım fiziksel sabiteler olduğu düşünülse bile, bu sabitelerin ayarlanmamış olması durumunda,

---

232 Collins, s. 19.
233 Collins, s. 34.
234 Collins, s. 51.
235 Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s. 155.
236 Collins, s. 37.
237 Behe, Dembski, Meyer, **Evrenin Alternatif Tarihi Tarım**, s. 68.
238 Richard Swinburne, "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme", Caner Taslaman ve Enis Doko (Ed.). **Allah Felsefe ve Bilim** içinde (17-57), İstanbul: İstanbul Yayınevi, s. 246.

birbirini sadece ileri geri iten atom topluluğu ile karşılaşılacaktır.[239] Bu ise herhangi bir evrenin yahut insanın var olamayacağı anlamına gelecektir. Nitekim Swinburne'e göre, ateist hipotezlerin açıklama konusunda başarılı olabilmesi için "bütün evren türlerini var kılan bir mekanizma ileri"[240] sürülmesi gerekir. Bu durumda bütün evrenlerin başlangıç koşullarını belirleyen esas bir evrenin var olduğu kabul edilmeli yahut bütün evrenleri yöneten bir kanunun var olduğu kabul edilmelidir.[241] Dolayıyla Swinburne'e göre, ateist ve naturalist hipotezler ve teoriler evreni açıklama konusunda pek başarılı değildir.

Hâsılı Meyer, Collins ve Swinburne'e göre, bilimsel veriler ve bulgular akıllı bir tasarımcının yani Tanrı'nın var olması gerektiğini gösterirken, doğal seçilimin evreni açıklama hususunda oldukça başarısız bir izah sunduğunu ispat etmektedir.

Bu meyanda Dawkins'in insanın varlığına dayanan ilkeye dair iddialarına yer verecek olursak, Dawkins insanın varlığına dayanan ilkenin, akıllı tasarımcılardan ziyade, doğal seçilim için uygun bir izah olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre, "galaksimizde 1 milyar ile 30 milyar arasında gezegen, kâinatta 100 milyar galaksi olduğu tahmin edilmekte"[242] bu durum ise milyarda bir ihtimalin gerçekleşmiş olduğunu ve insanın yaşamasına uygun bir gezegenin, bütün bu galaksiler arasından ortaya çıkmış olduğunu izah etmektedir. Bu sebeple de Dawkins, evrenin meydana gelmesi için insanın varlığına dayanan ilkenin, Tanrı'nın varlığına delil olmadığını, bilakis doğal seçilimin bir ifadesi olduğunu iddia eder. Dawkins'e göre, insanın varlığına dayanan ilke, doğal seçilimin bir ifadesidir; zira "doğal seçilim, ilerleme yönünde tek yönlü, birikimli bir cadde olduğundan işlemekte başarılıdır. Başlamak için biraz şansa gereksinim duyar ve insanın varlığına dayanan ilkenin milyarlarca gezegeni bu şansı sağlar."[243] Bu sebeple Dawkins için, insanın varlığına dayanan ilkenin tasarım deliliyle bir ilgisi olduğu söylenemez; çünkü "tasarım… birikimli değildir."[244] Bu nedenle de bilimsel değildir. Bilimsel olmadığı için akıllı bir tasarımcıyı yahut Tanrı'yı varsaymaya da gerek yoktur.

---

239 Swinburne, s. 247
240 Swinburne, s. 250.
241 Swinburne, s. 251.
242 Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 185; Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 133.
243 Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 136.
244 Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 137.

Dawkins için tasarım delili, Tanrı'nın varlığını göstermekte aciz ve bilim dışı kalsa da doğal seçilim bilimsel metotları kullanarak kümülatif bir şekilde bilgiyi arttırmakta ve evrimsel süreci muntazaman açıklayabilmektedir. Bu açıklamaya göre, bütün varlıklar basitten karmaşıklığa doğru evrilerek ortaya çıkmıştır. Dawkins'in ifadesiyle, "herhangi bir şey tasarlamaya yeter karmaşıklıktaki bir yaratıcı zekâ, yalnızca kademeli evrimin uzun bir sürecinin son ürünü olarak ortaya çıkabilir."[245] Buna göre, doğal seçilim sonucunda Tanrı karmaşık bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla âlemin yaratıcısı olan bir Tanrı var olamaz.

Hülasa Dawkins'in ortaya koymuş olduğu mezkûr bilimsel Tanrı hipotezinden hareketle, nasıl bir yöntem ve hangi iddialar ile hipotezini desteklemiş olduğunu şöyle özetleyebilirim.

1. Eğer bir Tanrı varsa, bu Tanrı karmaşık bir zekâya sahip olmak zorundadır.
2. Evrimsel sürece göre, en karmaşık yapıya sahip olan varlık, evrimin son ürünü olarak ortaya çıkmak zorundadır.
3. Bu durumda, karmaşık bir zekâya sahip olan Tanrı, evrimin son ürünü olmak zorundadır.
4. O halde, Tanrı bütün varlıkların son ürünü olacağından, evrimsel süreçte ve doğal seçilimde Tanrı'nın bir şeyleri yaratmış olması imkânsızdır.

Dawkins mücerret bir alana dair iddiasını, bilimsel araştırmalar sahasına dâhil ederek, bilimsel Tanrı hipotezini evrim teorisinin yahut doğal seçilimin verileri ile reddettiği görülmektedir. Dawkins bu izahlarını, evrim teorisi kadar, bilimsel bir açıklama olarak değerlendirmektedir. Sonuç itibarıyla, Dawkins'e göre, Tanrı'nın yokluğu meselesi de bir o kadar bilimsel bir netice olmaktadır.

Hâsılı buraya kadar Dawkins'in Tanrı'nın varlığını nasıl bilimsel bir hipotez olarak gördüğünü ve bu bilimsel hipotezin geçersizliğini nasıl gösterdiğini ortaya koymaya çalıştık. Bu meyanda, şimdi de Dawkins'in iddiasındaki tutarlılığı müzakere etmeye başlamadan evvel, 'bilimsel hipotez' üzerine kısa bir tetkik yapılması zaruri bir

---

[245] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 36.

hâl almaktadır. Bu sebeple şimdiki adımımız, bilimsel bir hipotezin gerçekten ne olduğunu, neleri ihtiva ettiğini ve hangi şartlarda bilimsel hipotezlerin kurulabileceğini izah etmek olacaktır.

2.2. Bilimsel Hipotez

İlk olarak, bilimsel bilginin ve metodun özelliğine ve mahiyetine baktığımızda, karşımıza çıkan birinci kriterin, özneler arası test edilebilirlik özelliği olduğudur. Bu özelliği ile bilim, en genel anlamıyla objektif bir kimliğe sahip olup, bir insan yahut bir kültür ile sınırlandırılmış fikirlere sahip değildir. Bu nedenle de mistik öğeleri hiçbir şekilde bünyesinde barındırmamakta ve öznel yargılardan son derece uzak olmaktadır. Bu sebeple de bilimsel bir hipotezin doğruluğu yahut yanlışlığı sadece bir insan tarafından değil, bütün insanlar tarafından doğrulanıp - yanlışlanıyor olmasını beraberinde getirmektedir.[246] Bu anlamda bilimin, özneler arası test edilebilirlik kimliğine sahip olması elzemdir. Bu tasrihin bir başka ifadesi şöyle olabilir; bir önermenin bilimsel olarak kabul edilebilmesi için gözlem ve deney vasıtasıyla tekrarlanabilir olması ve en temelinde de bilimsel bilginin olgulara dayanıyor olması gerekliliğidir.[247] Zira tekrarlanabilirlik bir anlamda, özneler arası test edilebilirliğe sahip olmayı ve aynı zamanda her daim ulaşılabilir bir olgu olmayı gerekli bir hâle getirir. Bütün bunlara ek olarak, bilim, değer ve inanç ifadelerine de asla yer veremez.[248] Nitekim ölçülmesi mümkün olmayan ifadeler bilimsel metottan geçemeyeceği için bu önermelere ilişkin bilimsel hipotezler oluşturulamaz.

Bilimsel bilginin ve metodun özelliğinden ikincisi olarak, güvenilirlik kriteri sayılabilir. Bu özelliğe göre, bir bilginin, bilimsel bilgi olarak ortaya konulabilmesi için o bilgiye dair yeterli bir onayın ve doğrulama derecesinin olması ve ek olarak, belli bir kesinliğe de sahip olması gerekmektedir.[249] Bu kesinliğin ve doğrulamanın olabilmesi için de ölçülebilir bir 'olguya' işaret etmesi gerekir. Bütün bunlar bilimsel bilgiye ulaşırken en azından kısmi olarak, olması gereken kaideler olarak belirmektedir.

---

[246] Herbert Feigl, May Brodbeck (Ed.). **Reading ın The Philosophy of Science**, New York: 1953, s. 11.
[247] Selçuk Kütük, *Bilim Felsefesi Üzerine*, İstanbul: Açılımkitap 2005, s. 101.
[248] Herbert Feigl, May Brodbeck (Ed.). **Reading in The Philosophy of Science**, s. 17.
[249] Feigl, s. 12.

Nitekim bilimsel bir önerme oluşturulurken bu ve bunun gibi birtakım kriterleri göz önünde bulundurarak hipotezler, yasalar ve teoriler oluşturulmaktadır. Bu noktada, bilimsel bilgi oluşturulurken kurulacak olan her önerme esasen olgusal bir kimliği haiz olmalı ve yukarıda zikredilen özellikleri bünyesinde barındırmalıdır. Aksi hâlde, bilimsel bir önermenin kurulmuş olduğu söylenemez.

Bilimsel bilginin üçüncü bir özelliği olarak, onun "nasıl" sorusuna cevap vermesidir.[250] Nitekim bu durum, bilime, var olan olgulardan, yorumlara geçiş kapsının kapalı olduğunu ve "niçin" sorusuna cevap veremediğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, olgulara ilişkin yapılacak olan çalışmalar gözlem, deney ve sınama ile sınırlı kalması hasebiyle, bilimsel çalışmalar neticesinde varılacak sonuçlar ve yapılacak hükümler sadece bu sınır dâhillinde olmaktadır. Bu sebeple de eldeki bilimsel bulgular ve olgular onların niçin'likleri hakkında konuşma imkânı tanımaz.

Bu bağlamda, bilimsel bilginin elde edilmesini şöyle tasvir edebiliriz. İlk adım bilgi toplama işlemidir.[251] İkinci adım, toplanan bu bilgilerin ölçülmeye tâbi tutulması ve durum takibinin yapılmasıdır ki, asıl bilimsel faaliyetin de burada başladığı söylenebilir; zira "bilim, ölçmelerle başlar."[252] Ölçmeler neticesinde en kullanışlı bilgilerin kayda alınmasıyla, bir sonraki adım meydana gelir. Böylelikle birbirinden bağımsız olan muhtelif hadiselerin birbiriyle ilişkisini açıklayacak birtakım hipotezler ileri sürülür. Nitekim bu hipotezlerin test edilmesi ve doğrulanması veya yanlışlanması, evreni daha iyi anlamayı ve açıklamayı beraberinde getirir. Böylece daha kapsamlı hipotezlere varılarak, bunların doğal fenomenleri başarılı bir şekilde açıklaması beklenir.[253]

Bu meyanda, bilimsel bilginin oluşabilmesi için temel yapı taşlarından biri olarak karşımıza çıkan bilimsel hipotezler, bu noktada önemli bir role sahip olduğu görülür. Zira bilimsel hipotez olarak ortaya konulacak olan bir önermenin ilk olarak, bilimin temel özelliği arasında yer alan belli olgulara tekabül etme ve ölçülebilir olma

[250] Feigl, s. 15.

[251] J. Arthur Thomson, "Science", James Hasting (Ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Vol. 11, 1991, s. 254.

[252] Thomson, s. 254.

[253] Derek Gjertsen, **Science and Philosophy: Past and Present**, London: Penguin Books, 1989, s. 103.

gibi özelliklere sahip olması beklenir. Bu noktada esasen "hipotezlerin bilimsel projenin özel amacı olduğu"[254] da söylenebilir. Bunun sebebi bilimsel hipotezlerin, bilimsel bir projenin iyi bir şekilde yürütülebilmesi için, ortaya çıkan problemlere çözüm getirmesi ve fenomenleri tahmin etmesi ve açıklayabilmesi[255] gerekliliği nedeniyledir.

Bu anlamda bilimsel hipotez, "somut ve deneye açık, doğruluğu ve yanlışlığı gösterilebilir önermelerdir."[256] Bu durumda, bir önermenin bilimsel bir değere sahip olabilmesi için o önermenin gözlem ve deneye açık olması gerekecektir. Nitekim bilimsel bir hipotezin, bilimsel bir önerme olması hasebiyle, gözlemlenebilirlik şartını yerine getirmesi gerekecektir. Zira belli birtakım tahminlerle kurulan bilimsel hipotezlerin teste tâbi olacak şekilde kurulmaları beklenecektir.[257] Aksi halde hipotez, bilimsellik değeri taşımaz.

Bilimsel araştırmada, hipotezleri oluştururken belli birtakım hedefler vardır ki, bunlardan en kayda değer olanı, kurulan hipotezleri sınayabilmek amacıyla, zaruri olarak, erişilebilir kaynakların olmasıdır.[258] Nitekim bir hipotezin, bilimsel bir hipotez olarak kabul görmesindeki önemli şart, belli birtakım gözlemlenebilir ve test edilebilir olgulardan hareket ediyor olmasıdır. Bu şartın yerine getirilememesi durumunda, bilimsel hipotez esasen bulgusuz ve olgusuz kalacağından, bilimsel mânâda herhangi bir şeyi ihtiva etmemiş olur. Bu ise, söz konusu bilimsel hipotezin, bilimsel hipotez olarak geçerliliğine son vermek anlamına gelir. Bu sebeple, bilimsel bir hipotez kurulurken göz önünde bulundurulması gerekilen ilk hedef, hipotezin ampirik bulgularla tahlilinin ve tasnifinin yapılabilecek bir yönteme sahip olması gerektiğidir.[259] Bir hipotezin deneysel sınamaya tabi olup - olamama durumu, onun en ayırt edici özelliğini gösterir. Zira "bilimsel hipotez… deneysel sınamaya bağlı olmadıkça anlamlı bir şekilde öne sürülemez."[260] Bu nedenle hipotez "mümkün olduğu kadar erken ve sık sık

---

[254] Frederick Grinnell, **The Scientifc Attitude**, 2.Edition, New York: Guilford Publications, 1992, s. 24.
[255] Gjertsen, s. 104.
[256] Kütük, s. 103.
[257] Grinnell, s. 24.
[258] Grinnell, s. 24.
[259] Carl Hempel, **Doğa Bilimi Felsefesi**, çev. Cengiz İskender Özkan – Talip Kabadayı, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, s. 13.
[260] Hempel, s. 30.

gerçekleşmeye tâbi tutulmalı… (ve) hipotez imtihana dayanamadığı takdirde, hiçbir gizli kapaklı düşünceye saplanılmaksızın terk edilmelidir."[261]

O hâlde, bilimsel bir hipotezin nasıl olması gerektiğini özetlersek, "bilimsel hipotezler ve kuramlar… tasarlanmış olgulardan türetilir."[262] Bu tasarlanmış olgular, "bir hipotezin oluşturulmasından önce toplanmış ilgili bulgu"[263]ların bir ifadesidir. Bu anlamda kabul edilebilir bir bilimsel hipotezin toplanmış verilerle ve olgularla uyumlu olması beklenir, bu durum açık olarak bilimsel bir hipotezin, sınamaya giren bir önerme olduğunu gösterir.[264]

Bütün bunlar bir hipotezin nasıl olması gerektiği konusunda açık bilgiler sunmaktadır. Bu minvalde, Dawkins'in mezkûr 'bilimsel Tanrı hipotezini' bu bilgiler ışığında değerlendirip, iddianın 'bilimsel bir hipotez' olarak ortaya konulup – konulamayacağını tetkik edelim.

2.3. Dawkins'in Haklılık Payı

Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir önermenin, "bilimsel bir hipotez" olarak ortaya konulup – konulamayacağını araştırmak bu başlıktaki amacımızı tayin etmektedir. Bu anlamda, araştırma yöntemimiz şu şekilde ilerleyecektir: ilk olarak, Dawkins'in mezkûr bilimsel Tanrı hipotezinde geçen 'karmaşıklık' mefhumu üzerine bir tahkik gerçekleştirilecektir. Bu tahkik sonucunda ortaya çıkan birtakım tutarsızlıklar izhar edilecektir. Nihayetinde Dawkisn'in 'bilimsel Tanrı hipotezinin', bilimsel bir mahiyet taşımadığı gözler önüne serilecektir. İkinci olarak, Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezinin dayanağı olan doğal seçilimin esasen 'rastlantısallığa' dayanıyor olduğu gösterilmeye çalışılacak ve bunda muvaffak olunursa Dawkins'in bilimsel hipotezinin, bilimsel olmadığı hâsıl edilmiş olunacaktır. Üçüncü olarak, Dawkins ile akıllı tasarımcıların aynı temele dayandıkları ortaya konularak, Dawkins'in ya akıllı tasarımcıların bilimselliğini tasdik etmesi yahut da kendi sisteminin bilim dışı bir izah

---

[261] H. Poincare, **Bilim ve Hipotez**, çev. Fethi Yücel, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998, s. 191.
[262] Hempel, s. 15.
[263] Hempel, s. 17.
[264] Hempel, s. 18-19.

olduğunu kabul etmesi beklenecektir. Şimdi bunları daha yakinen incelemeye geçebiliriz.

2.3.1. Karmaşıklık Mefhumuna Dayalı Tenkit

Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezine geri döndüğümüzde, hatırlayacağımız üzere, Dawkins Tanrı'nın son derece karmaşık bir yapıya sahip olması nedeniyle, son derece ihtimal dışı bir varlık olduğunu ve bu nedenle de var olmayacağını iddia etmişti. Lakin Dawkins'in bu hipotezinin son derece anlamlı ve son derece bilimsel olabilmesi için ilk olarak 'karmaşıklık' üzerine getirmiş olduğu tanımlamalara ve açıklamalara bakmak zaruri bir hâl alır. Zira meselenin düğümlendiği yer, Dawkins'e göre, Tanrı'nın karmaşık bir varlık olduğu noktasıdır. Bu noktada Dawkins'e göre karmaşıklık: "bir şeyin davranışının, örgütlü bir hiyerarşinin birbirini izleyen katmanları olarak düşündüğümüz, bileşen kısımları arasındaki etkileşimleri temelinde açıklanması(dır)."[265] Bir başka karmaşıklık açıklamasına göre, herhangi bir şey karmaşık bir yapıya sahipse o nesnenin parçaları öyle bir şekilde düzenlenmiştir ki, rastlantıya bağlı olarak oluşması mümkün değildir.[266] Dawkins'in karmaşıklık üzerine getirmiş olduğu bu açıklamalara baktığımızda, onun 'karmaşıklık' mefhumundan ne anlamış olduğu açıkça görülmektedir: madde ve nesne. Nitekim Dawkins'in *Kör Saatçi* adlı eserine baktığımızda, karmaşıklığa dair açıklamalarını, parça ve bileşen ifadeleriyle yapmış olduğuna tanık olmaktayız. Bu sebeple Dawkins bilimsel Tanrı hipotezinde geçen 'Tanrı' mefhumunu, karmaşık bir 'nesne' olarak ele almıştır. Oysaki mezkûr hipotezde geçen 'Tanrı' ve 'karmaşıklık' mefhumları birbiriyle uyuşmamakta ve birbirlerini içermemekte ve bilakis farklı kategorileri haiz oldukları görülmektedir. Bunun sebeplerinden biri şudur ki, Tanrı'nın maddi bir varlık olmamasıdır. Bu nedenle de parçalarının ve bileşenlerinin bulunmamasıdır. Bu noktada Alvin Plantinga'nın şu sözlerine yer verecek olursak: "Tanrı bir ruhtur, hiçbir biçimde maddi bir nesne değildir; dolayısıyla O, parçalardan oluşmaz. Tanrı … şans eseri ortaya çıkması muhtemel olmayacak tarzda düzenlenmiş parçalara sahip değildir."[267] Bu durumda

---

[265] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 18. Alıntıda altı çizili kısımlar bize aittir.

[266] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 9. Altı çizili kısım bize aittir.

[267] Alvin Plantinga, "Dawkins Karmaşası: Naturalizm Saçmalığı", çev. Engin Erdem, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD**), C.L, S.1, ss.179-191, s. 184.

açıkça söyleyebiliriz ki, Dawkins, bilimsel Tanrı hipotezini oluştururken ciddi bir yanılgıya düşmüştür. Bu yanılgısı, kullandığı mefhumların birbirini içermiyor ve gerektirmiyor oluşundan kaynaklanmakta olup, bunun neticesinde gramer hatasına yahut kategorik bir hataya duçar olmasıdır. Bundan ne kastettiğimizi daha vazıh bir şekilde izah etmeye çalışalım.

Dawkins'in bilimsel hipotezindeki karmaşık yaratıcı zekâ olarak addedilen Tanrı (ki bilimsel herhangi bir olguya tekabül etmemekte) ile olgusal olarak denetlenebilir ve tetkik edilebilir olan bilimsel evrim teorisi arasında bir ilişkisellik kurulmaktadır. Bu ilişkisellik sonucunda bilim tarafından hâlihazırda kabul gören evrim teorisindeki basitlikten karmaşıklığa doğru gidildiği sonucu ile Tanrı arasında bir bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır. Oysaki bu hipotezde birbirinden bağımsız iki ayrık olayın birleştirilmeye çalışıldığı görülür. Daha açık ifadeyle, evrim teorisi nedeniyle ortaya atılan karmaşıklık iddiası, Tanrı'nın belli bir karmaşıklığa sahip olmasını gerektirmemektedir. Nitekim Tanrı mefhumu ile olgu dünyası için kullanılan evrim teorisi esasen farklı varlık kategorilerine işaret etmektedir. Örnek vermek gerekirse, "dün beş sayısı rahmetli oldu" dediğimizde bu ifadenin hatalı bir önerme olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira açıktır ki, sayıların ölmesi mümkün değildir. Ve sayılar, ölüm kategorisine girmemektedir. Bu önerme gayet açık olmasına rağmen Dawkins'in önermesinin biraz kapalı olması nedeniyle, açık olan hata hemen görülmemektedir. Oysaki aynı hata Dawkins'in bilimsel hipotez olarak addettiği önermesi için de geçerlidir. Çünkü Tanrı mefhumuna ve bu mefhumun kaplamına ve içlemine baktığımızda, evrim teorisinin ihtiva ettiği özelliklerle aynı içleme sahip olmadığı görülecektir. Bu noktayı daha iyi izah edebilmek adına şu örneğe yer verelim.

Ağaç mefhumunu bir kaplam olarak ele aldığımızda, meşe ağacı, çam ağacı, kiraz ağacı vb. ağaç türleri "ağaç" mefhumunun içlemi olacaktır. Her bir ağaç türü, ağaç mefhumunun özelliğine sahip olacak; lakin "ağaç" mefhumu diğer türlerin özelliklerinin hiçbirine sahip olmayacaktır. Zira ağaç mefhumunun kaplamı en fazla olup içlemi en azdır. Bu örneği Tanrı ve âlem ilişkisi için de düşünürsek, nitekim Tanrı'nın kaplamı en geniş, içlemi ise en az olacağından, olgular dünyasında geçerli olan evrim teorisinin sonuçlarının, Tanrı için de geçerli olacağını söylemek mantıksal olarak hata yapılması

anlamına gelecektir. Bu sebeple, Dawkins'in hipotezindeki karmaşık zekâ olarak atfedilen Tanrı'nın, olgular dünyasında geçerli olan evrim teorisine uyması arasında bir zorunluluğun yahut gerekliliğin olmadığı ortaya çıkmakta ve hattâ bu önermenin mantıksal hataları ihtiva ettiği görülmektedir. Daha basit bir örnekle izahı tamamlarsak, 'sonsuz rakamlı bir sayı birçok rakamları bünyesinde barındırdığı için oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu nedenle evrimin son ürünü olmak zorundadır' önermesi ne kadar geçerli, mantıksal ve bilimsel bir hipotez ise Dawkins'in bilimsel hipotez olarak iddia ettiği önermesi de bir o kadar geçerli, mantıksal ve 'bilimsel bir hipotezdir'.

Bütün bunlara ek olarak, Dawkins'in, Tanrı'nın varlığını çürütmeye yönelik mezkûr 'bilimsel Tanrı hipotezi'nin, Tanrı'nın varlığını 'bilimsel' olarak çürütemediği görülmekle birlikte, bahsi geçen bilimsel hipotezin 'bilimsel' mânâda da hiçbir zaman çürütülmesi beklenemez. Zira bu hipotezin doğrulanıp - yanlışlanabilmesi için ilk olarak, bilimsel bir hipoteze konu olan 'Tanrı'nın 'olgu' olması gerekecektir. Eğer Tanrı'nın belli bir olguya tekabül etmediği kabul edilirse, bu takdirde, baştan Tanrı'nın bilimsel bir hipotez olamayacağı ortaya çıkacaktır. Fakat Tanrı'yı olgu olarak düşündüğümüzde, bu durumda, bu olgunun neye tekabül ettiğinin izahı gerekli olacaktır. Bu izah eksik kaldığı takdirde böyle bir bilimsel hipotez için bilimsel veriler getirilmiş olsa da sonuç, Tanrı'nın varlığını çürüt(e)meyecektir ve hakeza ispatlandıramayacaktır. Diğer bir ifadeyle, Dawkins 'bilimsel Tanrı hipotezini' bilimsel metotlarla desteklemeye çalışmış olsa da, varılan hiçbir bulgu 'bilimsel Tanrı hipotezini' desteklememektedir. Çünkü bilimsel veriler, hipotezdeki Tanrı "olgusuna" tekabül edememekte, bu ise hipotezin bilimsel anlamda karşılıksız kaldığını veyahut masadağı olmadığını göstermektedir. Nitekim Tanrı olgusal bir varlık değildir. Bu ise hipotezin bilimsel anlamda geçersiz olduğunu husule getirmektedir. Bu durumda Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezi 'bilimsel' olarak ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir olmaktadır.[268]

[268] Tanrı'ya müvecceh yapılacak her türlü önermeler sadece 'inanç' önermesi olarak kalacaktır. Bu inanç önermelerinin doğruluğu ve yanlışlığı ise apayrı bir mevzudur ki, bu mevzu konumuzu aşmaktadır. Nitekim burada, Tanrı hakkında kurulacak olan önermelerin yekûnu üzerine bir çalışma yapmaktan ziyade, Tanrı hakkında kurulacak olan önermelerin 'bilimsel bir hipotez' olamayacağını ve bilimsel anlamda da ispata kapalı olduğunu naçizane göstermeye çalışmaktayız.

Hâsılı Dawkins’in bilimsel Tanrı hipotezi ihtiva ettiği gramatik hata nedeniyle, ne bilimsel bir hipotez olabilmekte ne de anlamlı bir hipotez olarak karşımıza çıkabilmektedir.

2.3.2. Doğal Seçilimin “Rastlantısallığa” Dayanmasına Yönelik Tenkit

Dawkins, akıllı tasarımcıların, doğal seçilimi, ‘rastlantısallık’ olarak değerlendirdiklerinin altını çizer.[269] Fakat Dawkins bu değerlendirmenin esasen yanlış bir değerlendirme olduğunu serdederek, bu ayniyeti kabul etmez. Çünkü Dawkins’e göre, doğal seçilim bir ‘rastlantısallık’ değildir. Zira rastlantısallıkta bir ihtimalsizlik söz konusu iken, doğal seçilimde birikimsel olarak ilerleme mevcuttur. Daha açık ifadeyle, Dawkins’e göre, doğal seçilimi, rastlantısallıktan ve imkânsızlıktan yahut ihtimalsizlikten farklı kılan şey, doğal seçilimin birikimsel olarak ilerliyor olmasıdır. Başka bir deyişle, ona göre, doğal seçilimi, rastlantısallık menzilinin dışına çıkartan şey ancak birikimin gücüdür.[270] Dawkins için, birikimsel ilerlemeye dayanılarak yapılan izahlar, bilimsel bir izah olarak yeterlidir. Nitekim Dawkins, bilimsel açıklamalar söz konusu olduğunda, hem gerekli hem de yeterli tek izah olarak doğal seçilimin kendisini görür. Oysaki ona göre, ne ‘akıllı tasarım’ ne de ‘rastlantısallık’ bilimsel bir izah ol(a)mamakla birlikte, ciddi sorunları ve çözümsüzlükleri ve hakeza başarısız açıklamaları beraberinde getirmektedir.[271] Bu durumda Dawkins’e göre, akıllı tasarım, rastlantısallığa getirilen bir alternatif olmaktan çıkmakta; asıl ve tek alternatif olarak doğal seçilimin kendisi olmaktadır.[272] Görüldüğü üzere Dawkins, doğal seçilimi, ‘rastlantısallıktan’ tefrik etme yoluna gitmektedir. Zira ona göre, “doğal seçilim katiyen bir <u>rastlantı meselesi değildir</u>.”[273] Doğal seçilimi rastlantısallık menzilinden kurtarmaya çalışan Dawkins’e göre, hakeza doğal seçilime yön veren ve hedefi belirleyen akıllı ve amaçlı herhangi bir varlık da söz konusu değildir. Çünkü ona göre “doğal seçilimin hiçbir amacı yoktur. Doğal seçilimin aklı ve düş gücü yoktur. Doğal seçilim geleceği planlamaz; geleceği görme yetisi yoktur; öngörüsü yoktur. Doğal seçilim hiçbir şey

---

[269] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 48.
[270] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 118.
[271] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 117-118.
[272] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 118.
[273] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 136. Altı çizili kısım bize aittir.

göremez."[274] Bu durumda alenen görülmektedir ki, Dawkins için doğal seçilime yön veren ne akıllı bir varlıktır ne de rastlantıdır.

Peki, bu durumda birikimsel olarak ilerlemeyi sağlayan ve nitekim bu ilerlemede gayet muntazaman sonuçlar elde edilmesini sağlayan durum ne olmaktadır? Bu sorunun cevabının Dawkins için 'rastlantısallık' olmadığı ve hakeza akıllı bir varlık da olmadığı tasrih edildi. Bu durumda Dawkins'in cevabı şu olmaktadır: "bu birikimsel süreci yönlendiren etken hayatta kalabilme çabasıdır ve gelişigüzel değildir."[275] Lakin Dawkins'in doğal seçilimi, hayatta kalma çabasına ve mücadelesine bağlı kılması, 'rastlantısallığın' ve 'gelişigüzelliğin' olmadığını kanıtlamaz. Hattâ doğal seçilimin arkasında rastlantısallığın ve şansın olduğu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak hâlâ durmaktadır. Çünkü Dawkins şöyle der: "açıklamalarımızda bir miktar rastlantıya yer verebiliriz… Yaşamın çağdaş açıklamalarının tümünün anahtarı, birikimli seçilimdir... Birikimli seçilim anahtardır fakat başlatılması gerekir ve… bir rastlantı olduğunu varsayma gereğinden kaçamayız."[276] Sadece bu kadarla değil, Dawkins, birikimsel seçilimi izah ederken, doğal seçilimde vuku bulan 'şansın' yahut 'rastlantının' bir defaya mahsus bir olay olmadığını bilakis, milyon kere milyon kere milyon kere milyon… süre zarfında tekrarlandığını tasrih eder. Ve Dawkins, bu açıklamasının doğal seçilimi, rastlantısallıktan kurtardığını düşünür. Daha sarih bir ifadeyle, Dawkins, herhangi bir amacı ve aklı olmayan bir şempanzeye uzunca bir süre verildiği takdirde, Shakespeare'in eserlerini icra edebileceğini söyler[277] ve bu durum ona göre 'rastlantı' olmaktan çıkar. Çünkü Dawkins'e göre, milyonlarca bir süre verildiği takdirde, olmayacak ve gerçekleşmeyecek hiçbir şey yoktur. Zira ona göre, "dünya'nın oluşumuyla ilk bakteri benzeri fosiller arasında yaklaşık 1,5 milyar yıl geçmiştir. Bizim yalnızca on yılları algılayabilen beyinlerimiz için, milyar yılda bir gerçekleşen bir olay, büyük bir mucizedir. Uzun ömürlü yaratık içinse, … mucizevi olmayacaktır."[278] Bu nedenle, Dawkins'e göre, uzunca bir sürenin verilmiş olması, doğal seçilimi rastlantısallıktan kurtarır. Oysaki verilen şempanze örneğine ve yapılan bu açıklamalara bakıldığında, şempanzenin, Shakespeare'in eserlerini icra edebilmesi olayında, bizi

[274] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 7, 25.
[275] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 55.
[276] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 178. Altı çizili kısımlar bize aittir.
[277] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 58-59-61.
[278] Dawkins, **Kör Saatçi**, s. 209.

rastlantısallıktan kurtaracak şey ‘uzunca bir sürenin’ verilmiş olması ise –ki Dawkins öyle olduğunu iddia ediyor- bu durum bizi rastlantısallık menzilinden bir nebze dahi uzaklaştırmayacaktır. Çünkü şempanzenin Shakespeare’in eserlerini yazması ister bir defada gerçekleşsin isterse de uzunca bir süre diliminde gerçekleşsin şempanzenin Shakespeare’in eserlerini yazabilmesi hâlâ rastlantısallığın bir ifadesi olarak kalacaktır. Şöyle düşünelim, şempanzenin milyonlarca bir süre diliminde ‘deneyerek’ hatalardan zamanla sıyrıldığını ve nihayetinde en doğruya ulaştığını ve muntazaman Shakespeare’in eserlerini yazabildiğini varsayalım, bu durumda söylediğimiz şey esasen şempanzeye bir amaçlılık atfetmektir. Bu durum ise doğal seçilime bir amaç vermektedir. Oysaki doğal seçilimde amacın olması Dawkins için imkânsızdır. Çünkü doğal seçilim kördür ve hedefi yoktur. Bu anlamda doğal seçilimde neyin doğru neyin yanlış olduğu hattâ neyin güzel ve neyin çirkin olduğu bilinmemektedir. Bu durumda şempanze nasıl oldu da Shakespeare’in eserinin en güzel hâline varabildi? Nitekim şempanze bunu yapamayacak kadar akılsız ve amaçsızdır, bu durumda ya aklın ve amacın varlığı kabul edilecek yahut da mucizevî anlama denk düşen rastlantısallık kabul edilecek. Aynı şekilde, doğal seçilim amaçsız ve kör olduğu için en güzel varlıkların oluşması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bunun mümkün olabilmesi için güzelin ve çirkinin, doğrunun ve yanlışın ne olduğunun doğal seçilim tarafından bilinmiş olunması gerekecektir. Bu nedenle, Dawkins’in yaptığı izahlar ve verdiği örnekler esasen pek tutarlı gözükmemektedir. Zira ya aklın varlığı kabul edilmek zorundadır yahut da ‘rastlantısallık’ tasdik edilmek zorundadır.

Bu bağlama Dawkins’in, doğal seçilimin rastlantısallıktan uzak olduğunu göstermek adına şu örneğine bakalım.

> “…Her adımda küçük ipuçları veren kötü tasarlanmış bir şifreli kilidimiz olduğunu düşünün; Tıpkı Sıcak-Soğuk oyununu oynayan çocukların ebenin konumuna göre ‘sıcak-soğuk’ diye bağırmaları gibi. (Ebe hedefe yaklaştıkça “sıcak”, uzaklaştıkça “soğuk” diye tüyo verilir.)…”[279]

Dawkins’in bu örneğini tetkik ettiğimizde dikkat edilmesi gerekilen ilk nokta, sıcak-soğuk diye tüyo veren çocukların amaçlı ve bilinçli hareket ediyor olmalarıdır.

[279] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 119.

Zira hangi durumda ebenin hedefe varıp varamayacağını bilmektedirler ve bu bilinçlilik üzerine ebeye yol göstermektedirler. Hâlbuki doğal seçilim söz konusu olduğunda böyle bir amaç, hedef ve bilinçlilik mümkün değildir. Zira Dawkins doğal seçilimde her türlü amacı, hedefi ve aklı reddetmektedir. Oysaki doğal seçilimle iltibas kurulmaya çalışılan bu örnek bizi doğrudan bir amacın ve bilincin olması noktasına sevk etmektedir. Nitekim çocuklar ebeyi belli bir amaç doğrultusunda ve belli bir bilinç ile yönlendirmektedirler. Fakat bu örneği Dawkins'in doğal seçilimi için tasavvur etme şansımız yoktur. Çünkü bu yapıldığı anda Dawkins'in sistemine amaçlılık ve bilinçlilik dâhil edilmek zorunda kalınacaktır. Daha açık ifadeyle, eğer doğal seçilimin birikimsel olarak ilerlemesinde, sıcak-soğuk benzetmesinde yapıldığı gibi, bu birikime 'yön veren' birtakım ifadelerin olduğu kabul ediliyorsa, ya akıllı tasarımın kendisi kabul edilecek yahut her bir olaya amaçlılık[280] atfedilmek zorunda kalınacaktır. Eğer bu sonuç Dawkins tarafından kabul edilmezse -ki, edilmeyecektir- bu durumda doğal seçilimde 'rastlantısallığın' olduğu kabul edilmek zorunda kalınacaktır.

Nihayetinde Dawkins, "rastlantısallık ve tasarım her ikisi de istatistiksel ihtimalsizliğin çözümü olarak başarısızdır çünkü biri başka bir sorun doğurur diğeriyse sorunu kısır döngüye çevirir"[281] sözlerini kendisine muhatap etmiş olacaktır. Başka bir deyişle, Dawkins için ne rastlantısallık ne de akıllı tasarım 'bilimsel bir izah' olabilmektedir. Zira rastlantısallık, bilimsel olarak gerekli ve yeterli bir açıklamayı haiz değildir. Bu durumda Dawkins'in ortaya koyduğu bilimsel Tanrı hipotezinin ve bilimsel çalışmalarının, bilimsellikten uzak olduğu tebarüz etmektedir. Zira Dawkins'in izahlarının rastlantısallığa dayandığı görülmektedir.

Hülasa, bu eleştirimizde ilk olarak, doğal seçilimin rastlantısallığa dayandığı ve ikinci olarak, doğal seçilimin rastlantısallığa dayanması nedeniyle, en az akıllı tasarım kadar 'bilim dışı' bir izah olduğu, diğer bir ifadeyle, bilimsel bir izah olamayacağı – Dawkins'in onayı ile- serdedilmeye çalışıldı.

---

[280] Aristoteles'in amaçsallığı gibi.
[281] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 118. Altı çizili kısım bize aittir.

2.3.3. Doğal Seçilimin ve Akıllı Tasarımın Aynı Temele Dayanmasına Dair Tenkit

Dawkins Tanrı'nın var olmadığının bilimle kanıtlanabilir[282] olduğunu ve bu nedenle de yokluğunun sağlam bir temele dayandırılacağını göstermeye çalışır. Bu nedenle de Stephen Jay Gould'un "Tanrı'nın varlığını bilimsel olarak… ne ileri sürebilir ne de inkâr edebiliriz; kısacası bilim insanları olarak bu konu üzerinde yorum yapamayız."[283] "… Bilim, açıkça (mantığa dayalı yöntemleriyle) Tanrı'nın olası doğa kontrolü meselesine hüküm koyamaz. Bunu ne doğrulayabilir ne de inkâr edebiliriz; yani biz, bilim insanları olarak bu konu üzerinde yorum yapamayız"[284] şeklindeki sözlerini açıkça gülünç bulan Dawkins, bilimin Tanrı'nın varlığını ispatlandıramayacağı ve çürütemeyeceği şeklindeki görüşlere karşı olduğunu serdetmektedir. Dawkins burada Gould'a karşı çıkarken bilim adamlarının Tanrı hakkında konuşamayacağı düşüncesini de yıkmaya çalışmakta ve bilim adamalarının en az ilahiyatçılar kadar Tanrı hakkında konuşabilme yetkisine sahip olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Nitekim Dawkins, Tanrı'ya yönelik kurulacak hipotezlerin yahut varlığına yönelik çalışmaların 'bilimsel' bir konuya tekabül etmesi gerektiğini düşünür. Zira ona göre, dinin, insan bilgeliğine sunacak hiçbir niteliği olmamakla birlikte, dinin Tanrı hakkında vereceği bilgiler oldukça şüphe götürmektedir. Hattâ Dawkins'e göre, dinlerin ve ilahiyatçıların ne değer konusunda verdikleri bilgiler ne de Tanrı hakkında verdikleri fikirler dikkate alınmalıdır.[285] Bu nedenle geriye sadece bilim kaldığı için Dawkins'e göre, bilim adamları esasen en az ilahiyatçılar kadar –hattâ çok daha fazla- Tanrı hakkında konuşabilme yetkisine sahiptirler. Bu durumda Tanrı'nın var olup olmadığı üzerine bilimsel hipotezler getirebilirler.[286]

---

[282] Bir şeyin yokluğunun kanıtlanabilir olması çelişik bir ifade olarak gözükmektedir. Zira bir şeyin kanıtlanabilir olması için en başta o şeyin var olması gerekmez mi?

[283] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 61.

[284] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 58.

[285] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 61.

[286] Nitekim bu durum akıllı tasarım delilini savunanlar için müspet bir ifadedir. Nitekim daha ileride göreceğimiz üzere akıllı tasarım delilini savunan bilim adamları için de Tanrı bilimsel bir hipotezdir. Dawkins'in iddiasından farklı yanı ise Tanrı'nın var olduğunun bilim tarafından kanıtlanabilir olmasıdır.

Dawkins açıkça bunları dile getirirken bize şu çıkarımı yapmak gayet manidar gözükmektedir; mademki Tanrı hakkında bilimsel hipotezler ve bilimsel çalışmalar yapmak mümkündür ve nitekim bu çalışmalar neticesinde Tanrı'nın var olduğu yahut olmadığı ispatlanabiliyor. Bu durumda akıllı tasarımcıların da yaptığı çalışmalar bir o kadar bilimsel olmalı ve Tanrı'nın var olduğu da bilim tarafından bir o kadar kabule şayan olmalıdır. Daha sarih bir ifadeyle, akıllı tasarım delilini savunanlara göre Tanrı, bilimsel bir konu ve bilimsel bir hipotezdir. Bu nedenle de Tanrı'nın var olduğu, bilim aracılığıyla ispatlanabilir. Böylelikle Tanrı'nın varlığı bilim tarafından sağlam bir temele dayandırılmış olur. Nitekim Tanrı üzerine getirilen 'bilimsel hipotezler' ve 'bilimsel gerekçeler' Tanrı'nın varlığını ya ispat etmekte yahut inkâr etmektedir. Bu durumda da her iki cenah –akıllı tasarım ve Dawkins- söz konusu olduğunda, Tanrı açıkça bilimsel bir konu; bu sebeple de bilimsel bir hipotez ve yine bu sebeple var olup olmadığı ispata açık bir konudur. Hâlbuki bu çıkarımı Dawkins kabul etmemekte ve akıllı tasarımcıların, Tanrı'nın varlığına yönelik çalışmalarını 'bilim dışı' olarak addeder. Başka bir ifadeyle, Dawkins bilimsel olarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan bilim adamlarının esasen bilimsellikten uzak olduklarını dile getirir.

Peki, Dawkins bu düşüncesinde haklı mıdır?

Dawkins 'bilimsel hipotezini' temellendirmek üzere kurmuş olduğu iddialarının bilimsel bir izah olduğunu savunurken; buna mukabil, akıllı tasarım delilinde kullanılan aynı iddiaların ve yapılan temellendirmelerin bilimsel izahtan uzak olduğu şeklindeki değerlendirmesi pek makul gözükmemektedir. Zira her iki cenahın – Dawkins'in ve akıllı tasarımcıların- başlangıç noktalarının (Tanrı'nın varlığı meselesi) ve kullandıkları birtakım iddialarının (insanın varlığına dayanan ilke vb.) ve yöntemlerinin (bilimsel metot) benzerlik göstermesine rağmen, bir cenahın bilimsel olduğunu düşünmek, lakin diğer cenahın bilim dışı izahlar yaptığını tasavvur etmek, Dawkins'in dogması olarak karşımıza çıkar. Nitekim başlangıç noktaları ve yöntemleriyle birbirinden ayrılmayan bu iki cenah için Tanrı, bilimsel bir hipotezdir. Bu bilimsel hipotezin desteklenebilmesi için de kullanılan tek yöntem bilimin kendisidir. Bu anlamda yapılan izahlar ya eşit ölçüde bilimsel olmaktadır yahut eşit ölçüde bilimsel olamamaktadır. Bir diğer deyişle, akıllı tasarım delili ile Dawkins'in delilleri hem

başlangıç noktaları itibarıyla hem iddialarındaki temellendirmeler itibarıyla aynı mantığa dayanıyor olması, her iki cenahın da ortaya koydukları iddia ve gerekçelendirmelerinin eşit ölçüde bilimsellik değerine ya sahip olduklarını yahut sahip olmadıklarını göstermektedir. Nitekim akıllı tasarımın, doğal seçilimden tek farkı, bilimsel veriler ışığında Tanrı'nın varlığına ilişkin müspet izahlar getirmesi, diğerinin ise menfi izahlar getirmesidir. Her ikisinde de açıkça Tanrı, bilimsel bir hipotez olarak kabul edilmekte ve Tanrı'nın varlığı, bilimsel verilerle ispatlanmaya ve çürütülmeye çalışılmaktadır. Fakat aralarında bu anlamda pek bir fark olmamasına rağmen, Dawkins'in kendi yönteminin bilimsel olduğunu, oysaki akıllı tasarım delilini bilim dışı olarak görmektedir. Bu durum ise Dawkins'in akıllı tasarım deliline karşı dogmatik bir tutum takındığını izhar etmektedir.

Bunlarla birlikte, Dawkins'in, akıllı tasarımcıların bilimsel metotlarla yapılan Tanrı'nın var olduğu ispatını 'bilim dışı' olarak görmesi, esasen kendi çalışmasının da 'bilim dışı' olmasına sebebiyet verir. Çünkü -rastlantısallık meselesinde izah edildiği üzere- Dawkins'in doğal seçilimi 'rastlantısallığa' dayanmakta olup, bu durum onun bilim dışı bir izaha dayanmasına sebebiyet verir. Zira -yukarıdaki izahlarımız göz önünde bulundurulduğunda- Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezini desteklemek üzere kullandığı birikimsel olarak ilerleyen doğal seçilimin esasen rastlantısallık temeline dayandığı ve bu nedenle de yeterli bilimsel bir izah olmadığı naçizane gösterildi. Bu sebepledir ki, akıllı tasarımcıların 'doğaüstüne' atfen yaptıkları izahların bilim dışı olarak görülmesi[287] esasen doğal seçilimin de rastlantısallığa dayanarak izahlar getiriyor olması, Dawkins'in iddialarının da bir o kadar bilim dışı olmasına neden olur. Bu nedenle de gerek hipotezi gerekse de temellendirmesi bilimsel olmaktan çıkar.

Hülasa, gerek akıllı tasarımcıların ve gerekse Dawkins'in başlangıç noktalarının (bilimsel Tanrı hipotezi) ve kullandıkları bilimsel metotlarının aynı olması bu iki cenahın temelde aynı olduklarını teşhir eder. Aralarındaki tek fark ise vardıkları sonuçlar itibarıyla (Tanrı'nın varlığının ispatlandırıldığı ve çürütüldüğü) müspet ve menfi olarak ayrılmalarıdır. Netice itibarıyla, bir cenah, her şeyi akıllı bir tasarımcının varlığı ile açıklarken; diğeri her şeyin temelini rastlantısallık ile izah etmektedir.

[287] Dawkins, **Tanrı Yanılgısı**, s. 125.

Ezcümle, Tanrı'nın varlığını ve yokluğunu 'bilimsel olarak' ispat etmek ve inkâr etmek arasında bir fark yoktur. Bu durumda Dawkins ya Tanrı'nın varlığını ispat etmenin bilimsel olduğunu kabullenecek yahut Tanrı'nın varlığını inkâr etmenin de bilim dışı olduğunu tasdik edecektir.

Sonuç itibarıyla Dawkins, Tanrı inancının, bilimsel bir hipotez olduğu iddiasına dayanarak inşa ettiği felsefi temellendirmesinin esasen yanlış ve hatalı bir zemine dayandığı gösterilmeye çalışıldı. Nitekim Tanrı'nın varlığının bilimsel bir hipotez olduğu iddiasının, felsefi naturalizmi gerektirmesi sebebiyle, felsefi naturalizminin de hatalı bir zemin üzerine inşa edilmiş olduğu gösterilmiş oldu.

Toparlayacak olursak, ilk olarak, Richard Dawkins'in Tanrı inancının bilimsel bir hipotez olduğu iddiasından başlanılarak, bu iddiası ile ne kastettiği izah edilmeye çalışıldı. İkinci olarak, Dawkins'in hipotez anlayışına karşıt olarak beliren, gerçek bir hipotezin ne olduğu anlatılmaya çalışıldı. Üçüncü olarak, Dawkins'in hipotezine yönelik birtakım tutarsızlıklar ortaya konulmaya çalışıldı. Sonuç olarak, Dawkins'in mezkûr hipoteziyle yöntemsel olarak kullandığı felsefi naturalizmin temelsiz olduğu sonucuna varılmaya çalışıldı.

Bu minvalde çalışmamıza yönelik ele aldığımız bir diğer çağdaş felsefi naturalist olan David Papineau'ya geçebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. DAVID PAPINEAU'NUN ÇAĞDAŞ FELSEFÎ NATURALİZMİ

Bu bölümde David Papineau'nun *Philosophical Naturalism* adlı eserinin fizikalizm, teleolojik temsil kuramı ve bilinç başlıkları üzerinde durulacaktır. Bunun sebebi Papineau'nun eserindeki esas temellendirmesinin bu başlıklar içerisinde bulunması dolayısıyladır. Nitekim Papineau'nun temel hedefi, zihnî temsillerin ve içeriklerin yahut inançların ve arzuların iç psikolojik hâllerimizden ziyade, doğrudan sosyal çevre yahut dış dünya tarafından kurulduğunu göstermektir. Bu iddiasını yerine getirmek isteyen Papineau, zihnî temsil kuramlarına 'teleoloji' mefhumunu eklemeyi amaçlamaktadır. Bunun anlamı bütün zihnî temsillerimizi ve içeriklerimizi meydana getirecek ve doğal çevreye dayalı olarak vuku bulan bir 'doğal seçilim mekanizmasının' varlığıdır. Bu mekanizma Papineau'ya göre, bizim her türlü inançlarımızın ve arzularımızın meydana gelmesini sağlayan ve sadece bu kadarla değil, inançlarımızın doğruluk, arzularımızın da tatmin koşulunu teşkil edecek bir hüviyeti haizdir. Söz konusu mekanizmanın Papineau tarafından sağlam bir şekilde temellendirilebilmesi için zihnî içeriklerimizin, doğal çevre ile meydana gelebilmesinin mümkünlüğünü göstermesi gerekecektir.

Bu anlamda Papineau'nun temel hedefi doğal seçilim mekanizmasının sağlam bir dayanak noktası olduğunu göstermektir. Bu amaçla fizikalizmin muhtelif konularına değinmekte ve doğal seçilim mekanizması aracılığıyla, zihnî içeriklerimizi harici dünyada oluşmasını mümkün kılan ve bunu gerekli bir hâle getiren şartların ne olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Nitekim bunu gerçekleştirebilmek için Papineau ilk olarak fizikalizmin eski konuları olan **birinci derece özellik** (*first order*), **tip özdeşlik** (*type identity*) ve **içselcilik** (*internalism*) kuramları, üzerinde durarak bu kuramların mevcut sıkıntılarını dile getirir. Zira onun için fizikalizmin mevzubahis eski kuramları zihnî içeriklerimizi yeterince izah edebilmek için yeterli değildir. Daha etraflıca görülecektir, fakat kısaca tasrih edecek olursak, gerek birinci derece özellik olsun, gerek tip özdeşlik kuramı olsun, gerek içselcilik kuramı olsun, bunların hiçbiri

Papineau için zihnî içeriklerin ve temsillerin kapsamlı bir şekilde açıklanabilmesi için yeterli ve gerekli izahlara sahip değildir. Bunun nedeni bu kuramların, bilinç konusunda da görüleceği üzere, hem insan dışı varlıkların zihnî hâllerini izale eden kuramlar olarak karşımıza çıkması hem de Papineau için bu kuramlar tarafından zihnî içeriklerin 'gerçeklik' boyutunun bertaraf edilmesidir. Bu ve bunun gibi nedenlerden ötürü Papineau fizikalizmin eski mevzularını, fizikalizmin son yıllarda daha çok savunulan **ikinci derece özellik** *(second order),* t**oken özdeşlik** (*token identity*) ve **dışsalcılık** (*externalism*) kuramlarıyla değiştirerek, zihnî içeriklerin oluşumunu bu kuramlara dayandırmaya çalışır.

Papineau söz konusu kuramların doğruluğunu ortaya çıkarabilmek ve seçilim mekanizmasını sağlam bir temele inşa edebilmek için Hillary Putnam'a vb. dışsalcılığı savunan bazı filozoflara atıf yaparak onların bu konudaki misallerini değerlendirir. Ve nihayetinde Papineau 'fizikalizmin' ikinci derece özellik, token özdeşlik ve dışsalcılık kuramlarıyla daha uyumlu ve geçerli olduğunu teşhir eder. Böylece Papineau tarafından fizikalizmin yeni kuramlarla temellendirilmesi neticesinde seçilim mekanizmasının da meşru olduğu sağlanmaya çalışılır. Diğer bir deyişle, yeni fizikalizm türü olan dışsalcılık ile her bir bireyin zihnî temsili ve zihnî içeriği (inançları ve arzuları) doğrudan harici dünya tarafından oluşturulur ve bunu ise bizzat doğal seçilim mekanizması vasıtasıyla gerçekleştirilir. Token özdeşlik ve ikinci derece özellik kuramlarıyla ise, seçilim mekanizması aracılığıyla, her bir bireyin zihnî içeriği nevi şahsına münhasır bir hüviyet kazanır. Böylelikle Papineau, seçilim mekanizmasının niçin gerekli olduğunu ortaya koyarak, söz konusu mekanizmanın muhtevasını teleolojik temsil kuramıyla detaylandırır. Bu kuramın geniş zihnî içerikleri açıklayabilme gücünü daha detaylıca gösterebilmek adına bilahare bilinç konusuna değinir. Bütün bunlar sonucunda fizikalizmde savunduğu dışsalcılık, token özdeşlik ve ikinci derece özellik kuramlarının gerek teleolojik temsil kuramında gerekse de bilinç konusunda oldukça işe yarar kuramlar olduğunu teşhir etmeye çalışır.

Bu minvalde Papineau'nun bu hedefine ve meselelerle ilgileniş şekline yönelik olarak bu bölümde esas tartışma noktamız, Papineau'nun fizikalizmi temellendirmek üzere ortaya koymuş olduğu "token özdeşlik kuramı için nedensel argüman"ına

yoğunlaşarak, sözkonusu argümanda birtakım tutarsızlıklara duçar olunduğunu izhar etmeye çalışmaktır. Zira Papineau tarafından "nedensel argümana" yönelik olarak ortaya konulan öncüllerin ve sonucun birbirleriyle uyumlu olmadığı tebarüz etmektedir. Bu durum ise öncül ve sonuç arasında zorunlu, gerekli ve hattâ yeterli bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. Böylece Papineau'nun fizikalizm temellendirmesinin pek de sağlam bir temele inşa edilmediği izah edilmeye çalışılacaktır. Bilahare Papineau'nun teleolojik temsil kuramıyla birtakım tutarsızlıklara maruz kaldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu tutarsızlıklar teleolojik temsil kuramının gerek önemini gerekse de gerekliliğini bertaraf edici bir mahiyette olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Böylelikle Papineau'nun naturalizm görüşünü inşa ettiği teleolojik temsil kuramının esasen sağlam bir temele istinat etmediği izhar edilerek, 'bilim dışında felsefenin olmadığı' görüşünün de hakeza sağlam bir temele dayanmadığı teşhir edilemeye çalışılacaktır. Bütün bunlara ek olarak, fizikalizmin sağlam bir temele dayanmadığının ortaya çıkması ile bilinç bahsinde 'bilinç hâllerinin beyin hâlleri olduğu' mottosunun kanıtlanmış bir temele dayanmaması hasebiyle, zihnî hâllerde içsel/derunî hâllerin olmadığı iddiasının da kanıtlanmamış bir iddia olduğu serdedilmeye çalışılacaktır. Böylelikle Papineua'nun metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirdiği iddiasının temelsiz olduğu savunulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak, Papineau'nun fizikalizm görüşüne geçelim.

3.1. Fizikalizm

Naturalist bir nokta-i nazar ile kaleme alınan ve çalışmamızın önemli bir kısmını oluşturan *Philosophical Naturalism* adlı eserde David Papineau, naturalistik bir perspektifi felsefeye uygulayarak, felsefenin muhtelif alanlarına naturalizm perspektifi ile nasıl bakılabileceğini ve ne gibi izahlar getirilebileceğini izhar etmeye çalışmaktadır. Bu anlamda kitabın içeriğine bakıldığında fizikalizmden zihin felsefesi alanındaki mevzulara, bilgi anlayışından matematiksel ve ahlâkî iddialara kadar felsefedeki en tartışmalı konuları ele alarak, belli bir tutum sergilemeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Papineau bu eserinde "fizikalist bir savunmayı, teleolojik kavramların bir indirgemesini, temsilin ve bilincin biyolojik temelli açıklamasını, şüpheciliğe karşı güvenilirlikçi bir cevap sunmayı ve matematiksel, modal ve ahlâkî iddialara naturalist

bir yaklaşım"[288] sunmayı hedeflemektedir. Bütün bu konulardaki genel yaklaşımı ise felsefenin, bilimin bir devamı olduğunu, epistemolojide dışsalcılığın makul bir açıklama olduğunu ve bütün doğal fenomenlerin ise fizikalizm ile iyi bir açıklamaya sahip olabileceğini teşhir etmektir.

Papineau'nun mevzu bahis kitaptaki görüşlerini biraz daha detaylandıracak olursak, Papineau düalizme ve epistemolojik içselciliğe (internalizm) karşı çıkmakta, 'felsefenin, bilimin bir devamı olduğu' görüşünü onaylamakta ve fizikalizm görüşünü benimsemektedir.[289] Çünkü ona göre, felsefenin görevi "ampirik dünyayı açıklamak için kullandığımız varsayımlar kümesini düzenlemek ve uyumlu hâle getirmektir."[290] Bu nedenle de felsefi düşünce bilimsel teorilere hizmet eder ve sonuç olarak felsefe bilimin bir parçası olarak tezahür eder.[291] Zira Papineau'ya göre, bilim dışında felsefe yoktur; bu durumda hem insan zihninin doğası hem bilgi hem de 'gerçekliğin' doğası bilime indirgenir. Bu düşünce münasebetiyle, Papineau'nun bu bölümde savunduğu tez, fizikalizmin bir 'önyargı' olmadığını ortaya koymak ve fizikalizmin 'bilimin bir sonucu' ve hattâ "açık gerçeklerin bir sonucu" olduğunu teşhir etmektir.[292] Böylelikle Papineau, son yüzyılın ikinci yarısındaki fiziğin, diğer alanlara nazaran üstün olduğunu dermeyan etmektedir. Nitekim bu üstünlük Papineau'ya göre, fizikalizm iddiasının, metodolojik bir iddianın ötesine geçmesine müsaade ederek, onun ontolojik bir iddia olarak karşımıza çıkmasına izin vermektedir. Bu iddianın temelinde 'bilimin birliği' fikriyatı yatmakta olup, bu fikriyat 'her şeyin fiziksel varlıklardan müteşekkil olduğu' düşüncesine istinat etmektedir.[293] Bu durum Papineau'ya göre, 'fizik biliminin' üstünlüğünü izhar etmektedir.

Nihayetinde Papineau kendisini güçlü bir fizikalist olarak tanımlayarak, bütün meselelerin, fiziksel terimlere irca edilebileceğini iddia etmektedir.[294] Güçlü bir fizikalist olarak kendisini takdim etmesine rağmen Papineau'nun eski fizikalizm

---

[288] Tomis Kapitan, "Philosophical Naturalism", **Mind, New Series**, Vol.104, No.414, April, 1995, s. 426.

[289] David Papineau, **Philosophical Naturalism**, London: Blackwell Publishers, 1993, s. 1.

[290] Papineau, s. 3.

[291] Papineau, s. 3.

[292] Papineau, s. 2.

[293] David Papineau, "The Rise of Physicalism", Carl Gıllett ve Barry Loewer (Ed.). **Physicalism and its Discontents** içinde (3-37), Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 3.

[294] Papineau, "The Rise of Physicalism" s. 9.

mevzularını tenkit ettiği tebarüz etmektedir. Bu durum ise fizikalizm mevzuunun tek bir izaha mündemiç olmadığını bilakis, muhtelif görüşlerin ve fizikalizmin yeni türlerinin mevcut olduğunu, diğer bir deyişle, fizikalizmin sadece 'zihni bir durumun, fiziksel tek bir karşılığı olduğu' fikrine irca edilemediğini izhar etmektedir. Bu anlamda Nagel'in sözleri bunu daha vazıh bir şekilde ortaya koymaktadır.

> "Nagel fizikalizmi tanımlarken onu dört şekilde ela almaktadır. İlk fizikalizm türüne göre, her zihni özelliğin fiziksel bir karşılığı olan kuvvetli fizikalizm; ikincisi, genel özdeşlikten ziyade tikel özdeşliğin kabul edildiği zayıf fizikalizm; üçüncüsü, içlemsel ilişkilerde tikel özdeşliklerin kabul edildiği daha zayıf fizikalizm; dördüncüsü, herhangi bir tikel özdeşliğin dahi mevzubahis olmadığı fizikalizm türü."[295]

İktibastan da anlaşılacağı üzere, fizikalizm mevzuunda sadece zihnî özelliklerin tek fiziki özelliklere sahip olduğu tip özdeşliği (*type indentity*) bulunmamakta; bilakis birden fazla fizikalizm çeşitleri bulunmaktadır. Papineau'ya göre de son yıllarda tip özdeşliğinden ziyade, fiziksel gerçekleşme (*realization*) ve token özdeşlik kuramları daha terviç edilen mevzular arasındadır.[296] Her ne kadar fizikalizmin muhtelif türleri bulunuyor olsa da bütün mevcut türlerin temeli 'fiziğin tamlığı' ilkesine istinat etmektedir. Zira fizikalizm mevzuunun esas dayanağı 'fiziğin tamlığı' ilkesidir. Fiziğin tamlığı ilkesine göre, tüm fiziksel olayların fiziksel yasalar tarafından belirlenmiş bir özelliği haiz olması gerekir. Fiziğin tamlığı ilkesine göre, fiziksel yasalar vasıtasıyla gelecekte ne olacağına dair birtakım doğru ve kesin tahminler yapılabilecek ve böylelikle Papineau'ya göre, 'kesinlik' sadece fizik alanında aranacaktır.[297] Oysaki fiziğin tam ve bütün olduğu iddiası -felsefi olarak kabul görse bile- ampirik olarak bunun kanıtlanabilir olup-olmadığı şüphe götürür bir meseledir.[298]

Bu noktada Papineau'nun, fizikalizm mevzuunda son yüzyılın ikinci yarısında daha çok tartışılan mevzulara yoğunlaştığı görülmektedir. Bu mevzular fiziksel gerçekleşme (*realization*) ve "nedensel etki öncülü" (*causal influence premise*)'dür.

---

[295] Serdal Tümkaya, "Thomas Nagel'ın 'Fizikalizm' ve 'Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir' Makalelerinin Bilince Nesnel Bir Açıklama Verme Arayışı Açısından Kıyaslanması", **Beytulhikme Int Jour Phil 7** (1) 2017 Research Article: 23-41, s. 27; Thomas Nagel, "Physicalism" **The Philosophical Review,** *74*(3), 1965, ss. 339–356, s. 339-340.

[296] Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 4.

[297] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 16.

[298] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 17.

Fakat fizikalizmin bu türlerine değinmezden evvel, fizikalizmin eski mevzuları olan ve Papineau tarafından tenkit edilen ‘fiziksel *supervenience’* ve ‘tezahür edebilirlik öncülü’ (*manifestability premise*)’nü ele almak konuyu daha anlaşılır kılacağından, ilk olarak fizikalizmin eski türlerine yönelik bir izah yapılacaktır. Bilahare, Papineau’nun kendi kuramına dâhil ettiği fiziksel gerçekleşme (*realization*) ve “nedensel etki öncülü” (*causal influence premise*) mülahazalarına yer verilecektir.

Bu bağlamda eski fizikalizm türlerini ve Papineau’nun savunduğu fizikalizm türlerini iki alt başlık altında detaylıca tetkik edelim.

3.1.1. Bağlı Olma (*Supervenience*), Tip Özdeşlik Kuramı (*Type Identity Theory*), Birinci Derece Özellik (*First-Order*), İçselcilik (*Internalism*) Fizikalizmi

Bağlı olma (*supervenience*) görüşü, zihin felsefesinde ve fizikalizm mevzuunda oldukça tartışmalı bir başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu görüşü savunan bir kısım fizikalistler, zihnî özelliği, fiziğin ‘ötesinde ve üzerinde hiçbir şey’ olarak; diğer bir kısım ise zihni ontolojik anlamda ‘zararsız’ bir şey olarak mülahaza ederler.[299] Bu anlamda bağlı olma (*supervenience*) görüşünde, zihnin, fiziksel olanla özdeş olup-olmadığı meselesi söz konusu olup, genel itibarıyla, zihnin, fizikten ontolojik olarak ayrı olduğu ve özdeş olmadığı, fakat zihnin tamamıyla fizikî özelliklere bağlı olduğu anlatılmaktadır. Bu nedenle zihnî özelliğin, fizikî özelliklerden bağımsız olarak harekete geçmesi mümkün değildir.[300] Zihnin hareketi ancak, tamamıyla bağlı olduğu fiziksel bir özelliğin mevcudiyeti ile mümkün olabilecektir. Bağlı olma (*supervenience*) görüşünde, herhangi bir A özelliği, herhangi bir B özelliğine ‘bağlı’ (*supervenience*) ise, bu durumda B’nin A’ya dayanması gerekmektedir. Burada A özelliği ile B özelliği birbirinden bağımsız kümeler olabilir; hattâ A özelliği B özelliğinin herhangi bir türü olmayabilir; buna rağmen, A, B’ye tamamıyla bağlı olabilir. Bir başka ifadeyle, “Bir özellik onunla ilişkili nedensel bir role sahip olan

---

[299] Brian McLaughlin and Karen Bennet, “Supervenience”, **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/#SupeOntoInno, (Erişim Tarihi: 27.04.2018)

[300] Daniel Bonevac, Supervenience and Ontology, **American Philosophical Quarterly**, Vol.25, No.1, January, 1988, ss.37-47, s. 37. http://www.jstor.org/stable/20014221.

özelliğin türü olmadığında bile, diğer özellikler üzerine bağlı (*supervenience*) olabilir…"[301]

Bağlı olma (*supervenience*) görüşünü benimseyen birtakım fizikalistler, zihnî özelliklerin, fizik üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını kabul etseler de zihnî özelliklerin ontolojik olarak varlıklarını tasdik etmektedirler. Nitekim Papineau'nun mezkûr eserinin muhtelif yerlerinde zikrettiği David Lewis ve Frank Jackson, fizikalizmi bağlı olma (*supervenience*) görüşüyle birleştiren kimselerdir. Bu kimselere göre, herhangi iki dünyada 'fiziksel özdeşlik' söz konusu olduğunda, bunların her konuda özdeş oldukları söylenebilir. Bu tutum, zihnî özelliklerin ontolojik olarak varlığı kabul edilse bile bu onların bağımsız özellikleri olduğunu bertaraf edecektir. Zira her bir zihnî özellik, belli bir fiziksel özellikle mevcudiyetini kazanacaktır. Bu nedenle, zihnî özellikler tamamıyla fiziki özelliğe 'bağlı' olacaktır. Nitekim burada zihnî özelliğin, fiziksel özellik tarafından 'aşırı belirlenmişliği' mevzubahistir.

Bu anlamda fizikalizmin, bağlı olma (*supervenience*) görüşünü savunan kimselerin izahlarına bakıldığında, Lewis'e göre, "Bizim dünyamıza yabancı olan hiçbir doğal özelliğin bulunmadığı dünyalardan hiç birisi diğerinden, aralarında fiziksel farklılık olmadan farklılaşmaz. Bu dünyalardan, fiziksel olarak birbiriyle tamamen aynı olan herhangi ikisi, birbirinin kopyasıdır."[302] Jackson'a göre, "Dünyamızın asgari fiziksel kopyası olan herhangi bir dünya basit bir kopyadır."[303] David Chalmers'a göre ise ""eğer bir w dünyasında geçerli olan her müsbet durum, o w dünyasından fiziksel olarak ayırt edilemez olan her dünyada geçerli ise, fizikalizm o *w* dünyasında doğrudur."[304] Bu açıklamalarda da görüldüğü üzere, bağlı olma (*supervenience*) görüşünde esas olan nokta zihnî özelliğin, kendisinden bağımsız fiziksel bir özellik tarafından denetlenmesi ve ona bağlı olmasıdır. Fakat bunun mümkün olabilmesi için bağlı olma (*supervenience*) görüşünün fiziğin tamlığı ilkesine dayanmış olması

---

[301] Brian McLaughlin and Karen Bennet, "Supervenience", **Standford Encyclopedia of Philosophy,** https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/#SupeOntoInno, (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

[302] David K. Lewis, "New Work for a Theory of Universals," *Au***stralasian Journal of Philosophy,** 61, 1983, ss.343–77, s. 364. http://www.andrewmbailey.com/dkl/New_Work.pdf

[303] Frank Jackson, **From Metaphysics to Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 12.

[304] David Chalmers, **The Conscious Mind**, New York: Oxford University Press, 1996, s. 39-40.

gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, bağlı olma (*supervenience*) görüşünün doğru bir temellendirmeye dayanabilmesi için fiziğin tamlığı ilkesine istinat etmesi gerekir, aksi hâlde zihnî özelliliğin, fiziksel özelliğe niçin bağlı olduğu izah edilemez. Bunun için de bağlı olma (*supervenience*) görüşüne "tezahür edebilirlik öncülü" (*manifestability premise*) yerleştirilir.

Tezahür edebilirlik öncülüne (*manifestability premise*) göre, fiziksel-olmayan (*non physical*) iki sistem arasında herhangi bir farklılık tezahür ediyorsa, burada "farklı fiziksel sonuçlarda kendini tezahür edeceği bazı fiziksel bağlamlar olmalıdır."[305] Diğer bir deyişle, tezahür edebilirlik öncülüne göre, herhangi fiziksel-olmayan farklılıkların olduğu yerde farklı fiziksel sonuçlar talep edilir.[306] Nitekim bağlı olma (*supervenience*) görüşüyle beraber giden tezahür edebilirlik öncülünde, zihnî farkın olduğu yerde, fizikî farklılığın da olması gerekir. Zihinsel farklılıklar vücut bulduysa, orada önceden fiziksel farklılıkların vücut bulmuş olması gerekir. O hâlde tezahür edebilirlik öncülü, 'fiziksel farklılık olmaksızın, zihnî farklılığın olamayacağına' dair bir görüştür. Argümanın öncüllerinden biri, "eğer iki sistem zihinsel olarak farklıysa, o zaman farkın kendini fiziksel sonuçlarda yahut en azından bu tür sonuçlara yönelik farklı olasılıklarda göstereceği bazı fiziksel bağlamlar olmalıdır"[307] şeklindedir.

Bu noktada Papineau'nun, bağlı olma (supervenience) görüşünü şu şekilde toparladığı görülmektedir:

> 1. "Fiziğin tamlığına göre fiziksel öncüller verildikten sonra fiziksel sonuçlar her daim sabittir. Dolayısıyla iki sistem aynı fiziksel özellikte olup aynı fiziksel bağlamlarda olurlarsa, sonuç aynı olacaktır.
> 2. İki sistem zihinsel olarak farklı ise bu iki zihinsel sistemin içerisinde bulunduğu fiziksel şartların ve olayların yahut en azından şanslarının farklı olduğunu gösterir.
>
> O halde; fiziksel özdeşlik fiziksel sonuçların aynılığını temin eder ve fiziksel farklılık olmaksızın zihinsel farklılık olamaz."[308]

[305] David Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", **Philosophy and Phenomenological Research,** Vol.56, No.3, September 1996, s. 658.
[306] Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 658.
[307] Berent Enç, "Philosophical Naturalism by David Papineau", **The British Journal for the Philosophy of Science,** Vol.45, No.4, December, 1994, s. 1071; Papineau, **Philosophical Naturalism,** s. 17-18.
[308] Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 17.

Papineau'ya göre, bu öncüllere bakıldığında, bağlı olma (*supervenience*) kuramının zikredilen öncülleri kabul edilirse, şu durum ortaya çıkacaktır: "zihnî farklılıklar, davranışsal farklılıkları iktiza eder. Fakat davranışsal farklılıklar önceki beyin durumu tarafından belirli bir biçimde sabitlenilir. Dolayısıyla beyin durumlarında farklılık olmaksızın zihnî farklılık olamaz."[309] Bu durum ise bağlı olma (*supervenience*) görüşünün, tip-özdeşlik kuramına dayandığını göstermektedir. Çünkü tip özdeşlik kuramına göre, bir zihnî belirtecin tek bir fiziki karşılığı olmalıdır ve bu zihnî belirteç mütemadiyen belirlenmiş olan fiziki bir özelliğe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece belli bir zihnî özelliğin değişimi belli bir fizikî özelliğin değişimine bağlı kılınmıştır. Daha açık bir ifadeyle, tek bir 'fiziki farklılık' mevcut olduğunda, bu fiziki özelliğe bağlı olan 'zihnî özelliğin değişmesi' durumu tip özdeşlik kuramı olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda tip özdeşlik fizikalizm görüşü, bağlı olma (*supervenience*) fizikalizmini içermekte olup, bu görüşe göre, fiili dünyadaki özellikler bazı fiziksel özellikler ile özdeş ise, her bakımdan özdeş olacaktır.[310] Bir başka ibareyle, tip özdeşlik fizikalizmi "Gerçekte ortaya çıkarılan her türlü zihnî özellik F için, bazı fizikî özellik G vardır, öyle ki F = G."[311]

Bu izahlar göz önünde bulundurulduğunda, Lewis'in[312] bağlı olma (*supervenience*)-fizikalizmi üzerine yapmış olduğu şu benzetme mevzunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu benzetmeye göre, resim üzerindeki her bir nokta fiziktir, resme küresel bir şekilde bakıldığında görülen genel tablo ise sosyolojik, psikolojik ve biyolojik özelliklerdir. Resimde nasıl ki, noktalar olmaksızın resmin genelinin olması mümkün değilse, hakeza Lewis'e göre, de resim üzerindeki noktalar olan fizik olmaksızın onun etkisi mevzubahis olmaz ve resmin geneli olan sosyolojik, psikolojik

[309] Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 19.
[310] Jackson minimal görüşüne göre.
[311] Standford Encyclopedia of Philosophy, "Physicalism" https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#ModStaPro, (Erişim Tarihi: 23.04.2018); Daniel Bonevac, Supervenience and Ontology, American Philosophical Quarterly, Vol.25, No.1, January, 1988, ss.37-47, s. 38. http://www.jstor.org/stable/20014221.
[312] David Lewis esasen zihnin, fizik üzerindeki bağlılık meselesine iki türlü bakmaktadır. Bir yandan zihni olanı fizyolojiye ve fiziğe indirgeyen tutumudur –ki bu tutumuna göre, sadece insanlar acı çekebilir- diğer yandan da işlevselciliği benimseyen tutumudur –ki bu tutuma göre ise, insan-dışı varlıklar işlevsel anlamda bizimle aynı tepkiler veriyorsa, işlevsel anlamda onların da düşündüğü sonucu hâsıl olur-. Bu mevzular bilinç kısmının muhtevasını oluşturması hasebiyle, orada daha detaylı olarak işlenecektir.

ve biyolojik özelliklerin de olması beklenemez.[313] Bu anlamda Lewis'e göre, fizikalizmin sunduğu temel fikre göre, fizikalizm doğru ise fiili dünyaya fiziksel bakımdan özdeş herhangi bir dünya, sosyolojik, psikolojik ve biyolojik bakımdan da özdeş olmak zorundadır. Bu nedenle de fiziksel hakikatlerin diğer olası bütün hakikatleri belirleyeceği görüşü, bağlı olma (*supervenience*)-fizikalizm görüşünde mevcuttur.

Bu meyanda Papineau'ya göre, bağlı olma (*supervenience)* görüşünün zayıf versiyonuna göre, "mümkün herhangi bir dünya içinde, iki sistemde, fiziksel olarak fark olmaksızın, zihinsel olarak fark olmayacaktır."[314] Güçlü versiyonuna göre ise "fiziksel olarak özdeş iki sistem, farklı dünyalar içinde olsalar dahi, zihinsel olarak özdeş olacaktır."[315] Bu durum bağlı olma (*supervenience*) görüşü ile tip özdeşlik fizikalizm görüşünün birbirine yakın olduğu izlenimini vermektedir. Zira tip özdeşlik kuramında "zihnî olay ve durumlar çok sıkı sıkıya beyin üzerine bağlıdır."[316] Bu anlamda tip özdeşlik kuramı bağlı olma görüşü gibi zihnî özelliğin, fiziki özelliğe doğrudan bağlı olması gerekliliğini şart koşar. Hattâ bunun daha ötesinde olup tip özdeşlik kuramı "bir fikri düşünmenin yahut bir kaşıntı hissinin belirli nöronların ateşlenmesi ile ve bir inanca sahip olmanın belirli sinirsel bağlantıların varlığıyla aynı şey olduğunu iddia eder. Zihnî durumun herhangi belirli bir tipi, beyin durumunun belirli bir tipidir."[317] Böylelikle tip özdeşlik kuramının, bağlı olma (*supervenience*) kuramıyla yakından ilişkili olduğu görülmekle birlikte, tip özdeşlik kuramının birinci derece (*first order*) özelliği ile de uyumlu olduğu karşımıza çıkar. Çünkü birinci derece (*first order*) özelliğinde her bir zihnî özellik sadece belli bir canlı türünün beynindeki nöronların aktivitelerine irca edilir.

Bunlara ek olarak, bağlı olma (*supervenience*) ve tip özdeşlik kuramının 'içselcilik' (*internalism*) görüşü ile de uyumlu olduğu görülmektedir. Nitekim içselcilik

---

[313] David Lewis, **On the Plurality of Worlds**, Oxford: Blackwell, 1986, s. 14.
[314] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 20.
[315] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 20.
[316] Michael Lacewing, "Mind–Brain Type Identity Theory", **Amazon AWS Routledge Taylor and Fransic Group,** s. 1. http://s3-euw1-ap-pe-ws4-cws-documents.ri-prod.s3.amazonaws.com/9781138793934/A22014/materialism/Type%20identity%20theory.pdf, (Erişim Tarihi: 26.05.2018).
[317] Lacewing, s. 1.

görüşü, zihnî durumlarımızın yahut zihnî içeriklerimizin –arzu, inanç, niyet vb.- nasıl meydana geldiğini açıklamaya yönelik felsefi bir tutum olup, bu görüşte zihinsel bir durumun nörofizyolojik özelliklere bağlı olduğu kabul edilir.[318] Bu anlamda içselcilik, zihnî içeriklerin sadece iç-psikolojik süreçlere bağlı olarak tebarüz ettiği fikriyatına dayanır. Bu sebeple içselcilikte, çevre faktörü en aza indirgemekte hattâ yok sayılmakta ve 'özdeşlik' sadece fiziki özdeşliğe irca edilmektedir.

Toparlayacak olursak, bağlı olma, tip özdeşlik, birinci derece özellik ve içselcilik kuramlarının muhteva bakımından birbirleriyle aynı mahiyeti haiz oldukları görülmektedir. Genel olarak, fizikalizmin eski kuramlarında, zihnî özelliğin tek bir fizikî özelliğe bağlı olduğu görülmekte ve böylece zihnî özelliğin tek bir fiziki etkeni olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise fiziksel özelliğin değişmesiyle, doğrudan zihnî özelliğin de değişeceği anlamına gelmektedir. Hâlbuki bu durum, bilinç bölümünde işleneceği üzere, insan dışı varlıkların her türlü zihnî hâllerden izale edilmesini husule getirmektedir.

Oysaki Papineau'ya göre bu açıklamalar fizikalizm ile pek uyumlu değildir. Çünkü Papineau'ya göre ilk olarak, bağlı olma (*supervenience*) görüşü, zihnî varlıklara yer ayırması münasebetiyle, fizikalizmden ziyade düalizmin bir çeşidi olan epifenomenalizme benzerlik göstermektedir.[319] Bu nedenle de bağlı olma (*supervenience*) görüşü Papineau için bir fizikalizm çeşidi değildir. İkinci olarak, Papineau'ya göre, gerek tip özdeşliği ve gerekse de içselcilik görüşü, daha kapsamlı zihnî içerikler söz konusu olduğunda gerekli ve yeterli izahlar yapamamaktadır.[320]

Bu bağlamda Papineau'nun eski fizikalizm görüşlerinde husule gelen birtakım eksiklikleri bertaraf etmek üzere, savunduğu yeni fizikalizm türlerine yer verelim.

---

[318] Michael Bergmann, "Internalısm, Externalısm and the No-Defeater Condition", **Synthese** 110, 1997, ss.399–417, s. 401-402. http://web.ics.purdue.edu/~bergmann/wp-content/uploads/2012/12/synthese-97.pdf.

[319] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 21.

[320] Bilinç bölümünde daha detaylıca işlenecektir.

3.1.2. Gerçekleşme (*Realization*), Token Özdeşlik Kuramı (*Token Identity Theory*), İkinci Derece Özellik (*Second-Order*), Dışsalcılık (*Externaslism*) Fizikalizmi

Fizikalizmde esas tartışma konularından biri, mezkûr yerlerde görüldüğü üzere, bağlı olma (*supervenience*) görüşünün fizikalizm için yeterli olup olmadığı idi. Nitekim bağlı olma (*supervenience*) görüşünde zihnî özellikler ile fiziki özellikler arasında 'zorunlu' bir bağın olduğu mülahaza edilmektedir. Fakat buradaki zihin-fizik arasındaki bağın 'zorunlu' olarak kabule şayan olabilmesinin haklı gerekçesi pek gözükmemektedir. Daha vazıh bir ifadeyle, ele alacağımız 'gerçekleşme' (*realization*) görüşünde, A zihnî özelliği, B fizikî özelliğinin bir alt kümesi yahut bir türüdür. Bu anlamda gerçekleşme (*realization*) görüşüne göre, zihnî özellik esasen fiziki özelliğin bir alt kümesi ve onun bir türü olmaktadır.[321] Hâlbuki bağlı olma (*supervenience*) görüşünde, zihnî özellik fiziki özelliğin alt kümesi olmadığı için B'nin, A'yı yahut fizikî olanın, zihnî olanı niçin zorunlu olarak etkilemesi gerektiğine dair makul bir cevap da bulunmamaktadır.[322] Bu anlamda gerçekleşme (*realization*) görüşüyle bağlı olma görüşündeki mevcut sorunlar izale edilmeye çalışılmaktadır.

Bu minvalde *gerçekleşme* tezini savunan Papineau, "tek bir zihnî türün (özellik, olay) birçok farklı fiziksel tür tarafından gerçekleştirilebileceğini iddia eder… Zihinselliğe ilişkin çoklu gerçekleşebilirlik tezi, belirli bir psikolojik türün (acı gibi) birçok farklı fiziksel tür tarafından gerçekleştirilebilmesidir."[323] Bir başka ifadeyle, acı tecrübesini meydana getirebilecek birden fazla fiziksel durum mevcuttur. Nitekim Papineau'nun savunduğu 'token özdeşlik için nedensel argüman'a (*the causal argument for token congruence)* göre de "her zihinsel olay *bazı* fiziksel etkilere neden olur."[324] Bu anlamda gerçekleşme (*realization*) söz konusu olduğunda, acı tecrübesini gerçekleştiren

[321] John Bickle, "Multiple Realizability", **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/, (Erişim Tarihi: 24.04.2018).

[322] Detaylı bilgi için bknz: Frank Jackson, 1993, 'Armchair Metaphysics', in J. Hawthorne and M. Michael (Ed.). **Philosophy in Mind**, Amsterdam: Kluwer; R Stalnaker, 1996, 'Varieties of Supervenience', **Philosophical Perspectives**, 10: ss.221–241; 2010, D. Stolja, **Physicalism**, New York: Routledge; Wilson, J., 2005, "Supervenience-based formulations of Physicalism", **Nous**, 39:3: 426–459.

[323] John Bickle, "Multiple Realizability", **Standford Encyclopedia of Philosophy** https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/, (Erişim Tarihi: 24.04.2018)

[324] Berent Enç, "Philosophical Naturalism by David Papineau", **The British Journal for the Philosophy of Science**, Vol.45, No.4, December, 1994, s. 1072; Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 22.

sadece bir fiziksel durumun olmadığı görülür. Buna göre, acı tecrübesi hem c-fiber hem de q-fiber beyin durumları tarafından gerçekleşebildiğinden, acı tecrübesinin yegâne fiziksel tek tipe irca edilmediği tebarüz eder.[325]

Gerçekleşme (*realization*) kuramının, genel itibarıyla, Hillary Putnam çizgisiyle özdeşleştirilmiş olduğu görülür.[326] Bu noktada gerçekleşme kuramını kendi fizikalizm görüşüne dâhil eden Papineau ise fizikalist-naturalist bir çizgide gerçekleşebilirlik tezini kendi sisteminde kullanmaya çalışır. Bunun için Papineau, gerçekleşebilirlik tezi içerisine token özdeşlik, dışsalcılık ve ikinci derece özellik (*second-order*) kuramlarını dâhil eder.

Bu meyanda Papineau'nun eserinde mütemadiyen savunduğu token özdeşlik, dışsalcılık ve ikinci-derece özellik kuramlarını tetkik edelim.

Token özdeşlik kuramını ele almadan önce token mefhumunun mahiyetini daha iyi anlamak üzere token ve tip kavramları üzerinde durup aralarındaki farkı tayin etmeye çalışalım. Zira token mefhumunu, tip (type) mefhumundan ayıran özellik, bu mefhumlara yönelik oluşturulan kuramların muhtevasını teşkil etmektedir. Bu anlamda 'token' mefhumu, her bir belirtecin, sıfatn yahut özelliğin nevi şahsına münhasır bir özelliğe sahip olmasıdır, oysaki tip mefhumu, aynı tür içinde olanların bir bütün olarak değerlendirilmeye tâbi tutulmasıdır.[327] Bir benzerlik üzerinden daha anlaşılır kılmaya çalışalım. Elimizde üç Türk bayrağı, iki Amerika bayrağı ve bir tane de Alman bayrağı olduğunu varsayalım. Burada token mefhumuna göre, toplamda altı tane bayrak/belirteç

[325] Ansgar Beckermann, "Property Physicalism, Reduction and Realization", M. Carrier and P. Machamer (Ed.). Mindscapes, **Philosophy, Science, and the Mind**. Konstanz: Universitätsverlag/ Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1997. s. 10-11,14.
https://www.uni-bielefeld.de/philosophie/personen/beckermann/prpph_ww.pdf.

[326] Daha detaylı bilgi için bknz: Lewis, David. 1966. "An Argument for the Identity Theory." **Journal of Philosophy** 66: ss.17-25; Lewis, David. 1970. "How to Define Theoretical Terms." **Journal of Philosophy** 67: ss.427-446; Lewis, David. 1972. "Psychophysical and Theoretical Identifications." **Australasian Journal of Philosophy** 50: 249-258. Reprinted in Block 1980, ss.207-215; Lewis, David. 1980. "Mad Pain and Martian Pain." In Block 1980, ss.216-222; Putnam, Hilary. 1960. "Minds and Machines." **In Dimensions of Mind**. Sidney Hook, (Ed.), New York: New York University Press, ss.148-179. Reprinted in Putnam 1975, ss.362-385; Putnam, Hilary. 1964. "Robots: Machines or Artificially Created Life?" *Journal of Philosophy* 61: 668-691. Reprinted in Putnam 1975, ss.386-407; Putnam, Hilary. 1967 "Psychological Predicates." **In Art, Mind, and Religion**. Capitan, W.H. and Merrill, D.D., (Ed.). University of Pittsburgh Press), ss.37-48.

[327] Linda Wetzel, "Type/Token Distinction", Edward Craig (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Vol.9, 1998, s. 509-510.

varken, tip mefhumuna göre, toplamda sadece üç tane bayrak/belirteç vardır. Zira tip mefhumunda aynı türde olanlar tek bir özellik olarak değerlendirilir. Bu izahı zihin mevzuu üzerinden düşündüğümüzde, acı tecrübesi token mefhumuna göre, hem insan zihnî tarafından hem de diğer canlı varlıklar tarafından yaşanabilirken, tip mefhumuna göre, sadece insan zihnî tarafından acı tecrübesi yaşanabilir anlamındadır.

Bu bağlamda token fizikalizmi yahut token özdeşlik kuramı, "her fiili özellik x için, bazı fiziksel özellik y vardır, öyle ki, x=y"[328] görüşünden müteşekkildir. Bu anlamda token özdeşlik kuramına göre, her özelliğin *bazı* fiziksel özelliklere sahip olmasıdır ve zihnî özelliğin (supervenience olmaksızın) sadece koşullu olarak fizikle ilişkili olmasıdır. Token-özdeşlik kuramına göre, 'bir zihinsel türün altına düşen her bir somut olayın, *bazı* fiziksel olaylarla yahut başka biriyle özdeşleştirilebileceği' savunulur.[329] Bir başka ifadeyle, tip özdeşliğinin aksine, token özdeşlikte hangi zihnî olayın, hangi fiziksel olaya karşılık geldiği net değildir. Bu sebeple, token özdeşlik kuramı, tip özdeşlik kuramından daha zayıf bir özellik olarak karşımıza çıkarılmaktadır. Çünkü tip özdeşlik kuramının, birinci derece özellik ile paralel olduğu yukarıdaki 3.1.1.bölümde izah edilmeye çalışıldığı üzere, zihin ve fizik arasında sadece bire-bir ilişki söz konusudur. Fakat takdim edilen token özdeşlik kuramının, ikinci derece (*second order*) özellik ile uyumlu olduğu görülür. Zira ikinci derece özellikte, zihnî hâller sadece belli bir canlı türünün beynindeki nöronların aktivitelerine indirgenmemektedir. Bu ise tip özdeşliğinde ve birinci derece özelliğinde mevcut olan zihin ile fizik arasındaki bire-bir özdeşliğin bertaraf edilmesi anlamına gelir. Bu da zihnî özelliğin birden çok fiziki özellik tarafından harekete geçirileceğini izhar eder ve zihnî özelliği hâsıl eden fizikî özelliklerin yelpazesini geniş tutar.

Bunlara ilaveten, Papineau'ya göre, token özdeşlik kuramı "her bir geçmiş zihnî olay geçmişteki *bazı* fiziksel olay ile aynıdır"[330] anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, 'gelecek hakkındaki varoluş endişem, beynimin bazı fiziksel özellikleriyle özdeş

---

[328] Daniel Stoljar, "Physicalism", **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#ModStaPro, (Erişim Tarihi: 23.04.2018).

[329] Linda Wetzel, "Types and Tokens", **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/; Steven Schneider, "Identity Theory", **Internet Encyclopedia of Philosophy,** https://www.iep.utm.edu/identity/#H3 (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

[330] Tomis Kapitan, "Philosophical Naturalism", **Mind, New Series**, Vol.104, No.414, April 1995, s. 426; Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 12. İtalik bize aittir.

olabilir.' Hakeza "başka birisinin gelecek hakkındaki varoluş endişesi, beyninin bazı fiziksel özellikleriyle özdeş olabilir."[331] Bu anlamda artık zihnî özelliklerin tek bir fiziki özelliğe indirgenmediği ve geniş zihnî içeriklere izin verildiği tebarüz eder.[332] Böylelikle fiziksel olarak biri diğerine özdeş olan kimselerin dahi zihnî özelliklerinin tek bir fiziki özellik tarafından harekete geçirilemeyeceği ve tek fizikî özelliğe irca edilemeyeceği açık bir hâle gelir. Zira bu noktada zihnî özelliğin vuku bulmasını sağlayan tek bir fiziki özelliğin olmadığı tebarüz eder. Zihnî özelliklerin bu derece muhtelif fizikî özellikler tarafından harekete geçirilmesi durumu, zihnî özelliklerin ve token özdeşlik kuramının, dışsalcılık kuramıyla mezcedilmesi dolayısıyladır. Zira zihnî özelliğin, tek bir fiziksel özellik tarafından yahut sadece belli nöronların etkileşimi sonucunda meydana gelmemesi, zihnî içeriklerin iç-psikolojik hâllerden ziyade, dış dünyadaki unsurlar tarafından kurulduğunu izhar eder.

Bu bağlamda dışsalcılık, zihnî içeriklerimizin dış dünyadaki unsurlar tarafından kurulduğu, aynı zamanda doğal ve sosyal çevre ile meydana gelen zihnî içeriklerin 'bireyselleştirilebilir' olmasıdır. Bir başka ifadeyle, dışsalcılık, inanç ve arzu gibi zihnî içeriklerin, dışsal faktörlere bağlı olarak vücut bulmasıdır. Buna göre, eğer fiziksel olarak özdeş iki canlının birinde K özelliği olup, değerinde bulunmuyorsa, bunun anlamı doğal çevrelerinin faklılığından kaynaklanıyor olmasıdır. Aynı şekilde, eğer dış görünüş itibarıyla, bir kimsede doğum lekesi olduğunu, bir başka kimsede ise ameliyat sonucunda cerrahın yanlışlıkla hasta üzerinde doğum lekesine benzer bir iz oluşturduğunu varsaydığımızda, burada her iki izin aynı görünüşe sahip olması, onların aynı içeriğe sahip olmasını iktiza etmemektedir.[333] Nitekim biri doğum lekesi iken, diğeri ameliyat izidir. Bunun gibi, dışsalcılık görüşünü savunanlar için de fiziksel olarak özdeş tiplere sahip olan canlıların, zihnî içeriklerinin aynı olmasını söylemek mümkün

---

[331] Kapitan, s. 12.

[332] Fizikalizme yönelik bu izahlar, ileride görüleceği üzere teleolojik temsil kuramı ile uyumludur. Zira teleolojik temsil kuramında esas nokta, her bir insanın zihnî içeriklerinin (inançlarının ve arzularının) birbirinden farklı olmasıdır. Bunun temeli ise her bir insanın doğal seçilim tarihinin farklı olmasına dayanmasıdır. Bütün bunların arka planında ise fizikalizm mevzuunda savunulan token özdeşlik kuramının ve ikinci derece özelliğin etkisidir.

[333] Ted Poston, "Internalism and Externalism in Epistemology", **Internet Encyclopedia of Philosophy,** https://www.iep.utm.edu/int-ext/ (Erişim Tarihi: 27.04.2018); Basil Smith, "Internalism and Externalism in the Philosophy of Mind and Language", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, http://www.iep.utm.edu/int-ex-ml/ (Erişim Tarihi: 27.04.2018); Jou Lau and Max Deutsch, "Externalism about Mental Content", **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/content-externalism/. (Erişim Tarihi: 30.04.2018)

değildir. Ancak ve ancak çevre şartlarının aynı olması durumunda zihnî içerikler de aynı olabilecektir. Aksi hâlde, -çevre koşulları değişirse- doğum lekesi ve ameliyat izi gibi esasen zihnî içerikler de birbirinden faklı olacaktır.[334]

Bu anlamda Papineau *Philosophical Naturalism* eserinde dışsalcılığı Hilary Putnam ve Tyler Burge tarafından ortaya konulan Twin Earth (İkiz Dünya) düşünce-deneylerini kendi felsefi düşüncesiyle nakşederek nazarı itibara aldığı görülür.[335] Bu minvalde Putnam ve Burge tarafından ortaya konulan düşünce-deneylerinin anlaşılması Papineau'nun bu konudaki düşüncelerinin anlaşılmasını kolaylaştıracağından, ilk olarak Putnam ve Burge'nin bu konudaki düşüncelerini tetkik edelim.

Bu meyanda Putnam'ın, Gottlob Frege'nin kurmuş olduğu öncüllerinde hareket ettiği ve bu öncüllerin yanlışlığını ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Mevzu bahis öncüller:

> "Mefhumlarımızın anlamı, belirli bir psikolojik durumdaki varlığımız tarafından oluşturulmaktadır…
> Bu tür mefhumların anlamı onların uzantısını belirler."[336]

Putnam, bu öncüllerin dışsalcılık görüşüne mutabık olmadığını mülahaza ederek, öncüllerden ilkinin reddedilmesini, ikincinin en azından değiştirilmesi gerektiğini düşünür. Bu anlamda da mevzu bahis İkiz Dünya düşünce-deneyine yer verir.[337] Söz konusu düşünce-deneyine göre, bu Dünya'nın her yönüyle kendisine özdeş olan bir İkiz Dünyası bulunmaktadır. Lakin tek bir fark mevcuttur ki, o da su dediğimiz maddenin İkiz Dünyadaki moleküler yapısının H_2O'dan değil, XYZ maddelerinden müteşekkil olmasıdır. Buradaki küçük farklılık her ne kadar suyun işlevsel özelliğini değiştirmese

---

[334] Papineau tarafından dışsalcılık anlayışıyla çevre faktörü zihnî temsil kuramlarına yerleştirilmekte ve aynı çevrede yaşayan insanların zihnî içeriklerinin aynı olabileceği ifade edilmektedir. Fakat bilahare görülecek olan teleolojik temsil kuramıyla, aynı çevre şartlarını yaşayan kimselerin dayandıkları doğal seçilim tarihlerinin farklı olması nedeniyle, her bir insanın zihnî içeriği nevi şahsına münhasır bir özelliğe sahip olur.

[335] Thomas W. Polger, "Identity Theories", **Philosophy Compass** 4, 2009 Blackwell Publishing, 2009, ss. 1–13, s. 6. file:///C:/Users/ASUS%20PC/Downloads/Polger-IdentityTheories-Compass.pdf.

[336] Hilary Putnam, "The Meaning of Meaning", **Language, Mind, and Knowledge**, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol.7, Minneapolisss: University of Minnesota Press, 1975, ss.131-193. s. 134-135. http://mcps.umn.edu/assets/pdf/7.3_Putnam.pdf.

[337] Steven Schneider, "Identity Theory", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, https://www.iep.utm.edu/identity/, (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

de bu sıvıların gizli yapılarında (*hidden structures*) bir faklılığın vuku bulmasına sebep olur.[338]

Putnam'a göre, suyun moleküler yapısının henüz keşfedilmesinden önce, Dünyamızda ve İkiz Dünyada bulunan bu farklı sıvılara 'su' diye atıfta bulunabilirdi; fakat bu durum dünyamızdaki H_2O'dan müteşekkil suyun, ikiz dünyadaki XYZ maddesini karşılamayacağı açıktır. Bu nedenle de fiziksel olarak özdeş iki kişiden birinin Dünyamızda, diğerinin İkiz Dünyada olduğunu düşündüğümüzde, bu özdeş kimselerin hiçbir şekilde, aynı içeriklere sahip olamayacakları vazıhtır.[339] Zira -yukarıda kurulan doğum lekesi ve ameliyat lekesi benzerliği gibi- Putnam'a göre, Dünyamızda ve İkiz Dünyada birbirlerine bedensel ve moleküller olarak özdeş olan kişilerin zihnî içerikleri, dış faktörlerin farklı olması hasebiyle, farklı olacaktır. Böylelikle Putnam, söz konusu düşünce-deneyi ile Frege'nin ilk öncülünün geçersiz olduğunu göstererek, mefhumlarımızın anlamının psikolojik varlığımız tarafından meydana getirilmediğini serdetmeye çalışır. Bu noktada Tyler Burge ise aynı fikriyatı devam ettirerek, Dünya ve İkiz Dünya'daki ikizlerin düşüncelerinin hemcinsliliğinden bahsedilemez olduğunu iddia eder.[340]

Bu bağlamda Tyler Burge, *Individualism and the Mental,*[341] *Two Thought Experiments Reviewed,*[342] *Other Bodies*[343] vb. çalışmalarında sosyal dışsalcılığı savunmakta ve Putnam gibi bir düşünce-deneyini karşımıza çıkarmaktadır.[344] Bu düşünce-deneyine göre, Bert adında biri, arthritis kelimesi hakkında kısmi inançlara

---

[338] Paul Churchland, **Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği**, çev. Ekrem Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013, s. 100.

[339] Putnam, "The Meaning of Meaning", s. 191-192-193.

[340] Tyler Burge, "Other Bodies", Andrew Woodfield (Ed.). **Thought and Object: Essays on Intentionality,** Oxford: Oxford University Press, 1982, ss.97-121, s. 102.

[341] Tyler Burge, "Individualism and the Mental." P. French, T. Uehling, and H. Wettstein (Ed.). *Midwest Studies in Philosophy* 4. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979, ss.73-121.

[342] Tyler Burge, "Two Thought Experiments Reviewed." *Notre Dame Journal of Formal Logic* 23.3, 1982, ss.284-293.

[343] Tyler Burge, "Individualism and the Mental." P. French, T. Uehling, and H. Wettstein (Ed.). *Midwest Studies in Philosophy* 4. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979, ss.73-121.

[344] Burada bir dipnot eklemek faydalı olacaktır ki, Papineau'nun *Philosophical Naturalism* adlı eserinde savunduğu görüşler, zikredilen bu tartışmalardan bağımsız olarak işlememektedir. Nitekim Papineau'nun mezkûr eserinde yer yer bu kimselere atıf yaptığı, söz konusu düşünürlerin örneklerinden yararlandığı görülür. Hattâ onların örneklerine oldukça benzer misaller ortaya koyar. Bu sebeple, Papineau'nun eserindeki tutumunun daha iyi anlaşılabilmesi için, dışsalcılığı savunan bu kimselerin görüşlerine yüzeysel olarak dahi değinmek elzemdir.

sahiptir ve kendisinde arthritis adı verilen bir hastalığa duçar olduğunu düşünür ve bunu doktora iletir; fakat doktor bu hastalığa sahip olmadığını söyler. Ernie adında biri ise -karşı-olgusal bir örnek sunulur- fiziksel ve davranışsal olarak Bert ile özdeş olmasına rağmen, Ernie'nin toplumunda arthritis'in kelime mânâsının eklem ağrısı olduğu bilinmektedir. Bu noktada Burge'ye göre, fiziksel ve davranışsal olarak özdeş olan Bert ile Ernie'nin zihnî içeriklerinin birbirinden farklılık arz ettiği görülür. Bu farklılık, onların iç-psikolojik dünyalarından kaynaklanmamakta, dış dünyalarından yahut bağlı oldukları çevre koşularından kaynaklanmaktadır.[345] Fakat Burge, Bert'te tam bir anlamsızlığın vuku bulacağını düşünmemekle beraber, "bir kişi bir tavrı tam olarak anlayamadığında, onun anlayışını az çok ya da daha az yakalayan başka bir içeriğe sahip olduğunu" kabul eder.[346]

Bu meyanda Papineau'nun verdiği misal, onun Putnam'ın ve Burge'nin dışsalcılık anlayışıyla paralel olduğunu ortaya koyar. Dünyamızda yaşayan Carl H_2O isteyecektir ve onun İkiz Dünyasında yaşayan fiziksel özdeşi olan Lrac ise kendi dünyasında XYZ diye adlandırılan aynı sıvıyı isteyecektir. Şimdi bunlar hakkında yorum yapıldığında XYZ her ne kadar fiziksel özellikleri itibarıyla su ile aynı olsa da Lrac XYZ'ye H_2O diyemeyecektir. Bu durumda da farklı dünyalarda olmaları nedeniyle esasen farklı şeylere meyletmiş olacaklar ve farklı zihnî içeriklere sahip olmuş olacaklardır.[347]

Bu izahlar neticesinde Papineau'nun dışsalcılık görüşünü savunduğu daha açık bir şekilde görülmektedir. Bu sebeple Papineau tarafından bağlı olma (*supervenience*), tip fizikalizm görüşünün, kompleks psikolojik temelli izahları açıklamakta başarısız kalacağı serdedilmektedir. Zira tip fizikalizm görüşünde, çevre faktörü önemli olmadığı için aynı fiziksel olaylar vuku bulduğu sürece, fiziksel bakımdan özdeş olan kimselerde aynı tepkilerin vuku bulması gerekecektir. Oysaki Papineau'ya göre, bağlı olma (*supervenience*), tip özdeşlik kuramlarını kabul etmek, bütün insanların geleceğe

---

345 Burge, "Individualism and the Mental", s. 79; Burge, "Two Thought Experiments Reviewed", s. 286; Burge, "Other Bodies", s. 109.

346 Burge, "Individualism and the Mental", s. 95; Internet Encyclopedia of Philosophy, "Internalism and Externalism in the Philosophy of Mind and Language", http://www.iep.utm.edu/int-ex-ml/#H1, (Erişim Tarihi: 28.04.18). Bu tartışmanın devamı nedensel referans teorisine dayanmaktadır ki, bu tartışma konumuzu aşması hasebiyle burada kesmeyi uygun görmekteyiz.

347 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 19-20.

yönelik kaygı ve endişe durumlarının da aynı olacağını tasdik etmek olacaktır.[348] Sadece bu kadarla değil şovenizm olarak adlandırılan tutumun, yani zihnî tecrübenin tek bir türe irca edilmesi durumunun da, ortaya çıkmasına medar olacaktır. Bu ise aynı zihnî durumların aynı davranışları teşhir etmesine sebebiyet verecektir. Oysaki Papineau'ya göre, bağlı olma (*supervenience*), tip özdeşlik kuramlarında bu tutumu meşru hâle getirecek herhangi bir ilke söz konusu değildir. Daha açık bir ibareyle, fiziksel olarak özdeş olan kimseler, aynı davranışları sergileseler de farklı zihin yapılarına sahip olabilirler yahut zihinsel olarak farklı olan iki insan bütün fiziksel bağlamlarda aynı davranışı sergiliyor olabilir.[349] Böylelikle Papineau, beyin durumlarının geniş ve muazzam bir yapıya sahip olması nedeniyle bu tarz kesinlikleri doğru bulmayarak, bağlı olma (*supervenience*) düşüncesinin yanlış ve hatalı olduğunu iddia eder. Fakat Papineau'ya göre, bağlı olma (*supervenience*) ve tip özdeşliğinin yanlış olması fizikalizmin de yanlış olduğunu izhar etmez. Çünkü Papineau bağlı olma (*supervenience*) görüşünü bir fizikalizm türü olarak değerlendirmemektedir.

Hâsılı, Papineau'nun bütün teşebbüslerini toparlayacak olursak, nitekim Papineau fizikalizm mevzuunda tip özdeşlik kuramını ve bağlı olma (*supervenience*) görüşünü izale ederek, ikinci derece özellik kuramını ve token özdeşlik kuramını mezcetmektedir. Zira Papineau, fizikalizmi bu kuramlarla daha uyumlu olarak görmekte ve bu kuramların 'fiziğin tamlığı' (*completeness of physics*) ilkesine daha iyi hizmet edeceğini mülahaza etmektedir. Papineau'nun, 'token özdeşlik kuramının' ve 'fiziksel gerçekleştirme kuramının', 'fiziğin tamlığı' ilkesi için tasdik edilmesi gereken kuramlar olarak müşahede etmesinin nedeni, 'token özdeşlik kuramını', fizik bilimi tarafından desteklenmiş bir kuram olarak değerlendirmesindendir.[350] Daha açık bir ifadeyle, Papineau'ya göre, token özdeşlik kuramı, fiziğin tamlığı ilkesi ile daha uyumludur. Bu düşüncesi nedeniyle Papineau, fiziğin tamlığı ilkesine, dışsalcılık kuramını da dâhil ederek, zihnî temsillerin token özdeşlik kuramına göre inşa edilmesi gerektiğini göstermeye çalışır. Böylelikle iki kişi özdeş beyinlere sahip olsalar, ama farklı çevrelerde bulunsalar, farklı zihnî temsillere ve içeriklere sahip olacaklardır. Bu durum, zihnî temsillerin yahut içeriklerin bireylerin sadece psikolojik durumlarının beyindeki

---

348 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 12.
349 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 18.
350 Papineau, **Philosophical Naturalism,** s. 13.

fizikî etkilerle denetlenmediğini gösterir.[351] Diğer bir ifadeyle Papineau, zihnî özelliklerin, 'tip özdeşliği ve içselcilik' kuramları ile değil, bilakis 'token özdeşlik, gerçekleşme ve dışsalcılık' kuramları ile meydana geldiğini iddia eder. Böylelikle, Papineau tarafından, token özdeşlik kuramı 'fiziğin tamlığı' ilkesi için yeterli bir kuram olarak mülahaza edilir.

Bu minvalde Papineau'nun fizikalizm-naturalizm anlayışını, 'fiziğin tamlığı' ilkesi ve fizikalizm için yeterli gördüğü 'nedensel argümanını' (*causal argument*) daha yakinen tetkik edelim.

3.1.3. Papineau'nun Fizikalizm-Naturalizm Görüşünde Nedensel Argüman

Bütün bu anlatılanlar eşliğinde daha vazıh bir şekilde görülmektedir ki, Papineau, eski fizikalizm anlayışını tasdik etmemekte ve fizikalizmi "her şeyin fiziksel olduğu iddiası olarak"[352] değerlendirmemektedir. Zira naturalist kimliğine bürünen Papineau'ya göre, ahlâk ve matematik gibi mefhumlar, fiziksel bir özelliği haiz olmadığı için fizikî dünyaya dair herhangi bir etkiye de sahip değildir. Nitekim Papineau için, fizikî dünyayı etkilemek demek, fiziksel olmak demektir. Bu sebeple değer atfedilen birtakım mefhumların, herhangi fizikî özellikleri haiz olmaması münasebetiyle, fiziksel dünyaya bir etkisi olmayacaktır. Daha açık bir deyişle, Papineau'nun tasnif ettiği fizikalizm anlayışı "fiziksel dünya ile nedensel olarak etkileşime giren" her şeyin *fiziksel olduğu*[353] şeklindedir. Bu ise fiziki dünyada herhangi bir etkileşime yahut nedenselliğe müsaade eden bir durumun, fiziksel olarak görülmesini iktiza eder. Bu nedenle Papineau'ya göre, ahlâk, değer, matematiksel ifadeler vb. mefhumlar fizikî dünyaya ait olmadıkları için, bu mefhumların herhangi bir fizikî etkiye de sahip oldukları söylenemez. Hâl böyle olunca, fiziksel bir özelliğe sahip olmayan bu mefhumların, fiziksel bir etkiye de sahip olması beklenemez. Böylelikle Papineau eski fizikalizm anlayışı olan 'her şeyin fiziksel olduğu' vecizesini izale etmekte[354] ve "…bütün fiziksel etkiler, fiziksel nedenler dolayısıyladır"[355] şeklinde tadil

[351] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 15.
[352] Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 11.
[353] Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 11.
[354] Zira eski fizikalizm anlayışını savunan kimseler, her şeyin fiziksel olduğunu iddia etmeleri ile ahlâk mevzuunu ve matematiksel ifadelerin ne olduğunu izah edememektedirler.

etmektedir. Papineau'ya göre, "o hâlde bu argüman basitçe şudur, eğer bütün fiziksel etkiler, fiziksel nedenlerden dolayı ise, bu durumda fiziksel etkilere sahip olan herhangi bir şeyin kendisi fiziksel olmalıdır."[356]

Papineau'nun fizikalizm anlayışı ile fizikalizm-naturalizm temellendirmesinde esas rol oynayan token özdeşlik kuramına eklediği, nedensel öncülleri bu minvalde dikkate alalım.

a. "Her zihnî olay bazı fiziksel etkilere neden olur.
b. Tüm fiziksel etkiler, fiziksel nedenleri tamamlar."[357]

Öncüllerinden hareketle, zihnî olayların, fiziki olaylara özdeş olduğu sonucuna varan Papineau'ya göre, zihnî özellik ile fizikî özellik arasında ontolojik bir farklılık yapamayız.[358] Çünkü Papineau'ya göre, burada birbirinden bağımsız iki farklı neden yoktur; bunlar bir bakıma aynı nedendir. Zira zihin, fizikten başka ve bağımsız ontolojik bir özellik değildir. Bu anlamda Papineau'ya göre, kolumu kaldırmak 'istediğimde' kolumun yükseldiğini görürüm (a) öncülüne örnektir ve fiziksel etki, fiziksel nedenleri tamamlayarak, kolumun kalkmasını sağlayan nöronların ve fiziksel diğer durumların temin edilmesiyle kolum havaya kalkmış olacaktır ki bu da (b) öncülüne örnektir.[359] Peki, bu iki sebepten biri olmadığı takdirde hâlâ kolum havaya kalkabilir mi? Diğer bir ifadeyle, ben istemesem de sadece fiziksel koşullar buna uygun diye kolum havaya kalkacak mıdır? Papineau'ya göre, "eğer kolumuzun hareketini aşırı belirlenmişlikten korumak istiyorsak, 'zihinsel nedenleri fiziksel nedenler' ile tanımlamaya ihtiyacımız vardır."[360] Bunun anlamı, kolumu kaldırma 'isteğim' ile beynimdeki nöronların aktiviteleri arasında bir gerçekleşme (*realization*) olmasıdır. Böylece nöronların ateşlenmesiyle birlikte arzular, kolumu kaldırabilmem konusunda bir gerçekleştirmeyi sağlayacaktır.

---

355 Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 7.
356 Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 7.
357 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 22.
358 Zihnî varlığın fiziki varlıktan ontolojik bakımdan farklı olmadığı savunulur, buradaki ilişkiyi şu benzerlik ile mülahaza edebiliriz: Bir madeni para düşünelim, bu madeni paranın yazı ve tura kısmını birbirinden ayırmak suretiyle, madeni parayı ikiye bölelim. Bu durumda açıktır ki, artık madeni para diye bir şey kalmayacaktır. Aynı şekilde zihnî olay ile fizikî olay arasındaki durum da buna benzer şeydir. Bu nedenle de zihnî olan ile fiziki olan ontolojik olarak ayrılamaz.
359 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 22.
360 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 23.

Bu durumu daha sarih bir hâle getirmeye çalışalım. *The Rise of Physicalism* adlı eserinde nedensel argümanı (*causal argument*) icmal eden Papineau, bu argümana dair öncülleri ve sonucu şu şekilde sıralar:

> "Öncül 1 (fiziğin tamlığı)
> Bütün fiziksel etkiler tamamıyla önceki fiziksel olaylar kuralı tarafından belirlenir.
> Öncül 2 (nedensel etki)
> Bütün zihnî olaylar, fiziksel etkilere sahiptir.
> Öncül 3 (evrensel bir aşırı belirleme olmaması)
> Zihnî nedenlerin fiziksel etkileri tamamıyla belirlenmiş değildir.
> Sonuç: Zihnî olaylar, fiziksel olaylar ile özdeş olmalıdır."[361]

Buradaki öncüller ve sonuç ile Papineau, zihnî olanın esasen fizik olduğunu göstermeye çalışır. Zira Papineau'nun fizikalizm anlayışı, sadece 'fiziksel özelliği haiz olanların, fiziksel etkilere sahip olacağı' şeklindedir. Bu durumu şu örnek ile daha iyi pekiştirelim. Güneşin, aynaya yansıması söz konusu olduğunda, burada hem güneşin hem de aynanın mevcudiyeti gerekmekte ve bunlar arasında fiziksel bir nedensellik ilişkisi kurulmaktadır; çünkü güneşin ışınlarının nedensel bir etki ile aynaya yansıması ve birtakım fiziki etkileşimlerin gerçekleşmesi söz konusu olmaktadır. Oysaki Bill'in, Noel Baba'yı ve onun geyiklerini sevmesi[362] ve bu dünyada onları araması durumu hiç de fiziksel bir nedensellik ilişkisi ihtiva etmemektedir; zira böyle varlıklar söz konusu değildir. Aynı bunun gibi Papineau, fizikalizm için 'fiziksel dünyada' mevcut olan varlıklar arasında, nedensel bir etkileşim aramaktadır. Bu anlamda gerek (a) öncülündeki gerekse öncül 2'deki, zihnî olaylardan kasıt, zihnî olanın fiziki olarak değerlendirilmesidir; bu nedenle de zihnî olay, fiziki etkilere neden olabilmektedir.

Zihnî özelliğin, fiziki özellik olarak değerlendirilmesi ve zihnî özelliğin fiziki özelliğe etki edebilmesi zihnî olanın, fiziki olandan ayrı bir varlığının olmamasına bağlanarak izah edilir. Bu izah fiziğin tamlığı öncülü ile nedensel etki öncülünün mezcedilmesi ile meydana getirilmeye çalışılır. Aynı zamanda, aşırı belirlemişliğin bertaraf edilmesiyle ilgili olarak kurulan öncül 3 (Zihnî nedenlerin fiziksel etkileri tamamıyla belirlenmiş değildir) ile Papineau'nun tenkit ettiği eski fizikalizm anlayışları

---

[361] Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 9.

[362] Peter Alan Morton, **A Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings with Commentary,** Canada: Broadview Press, 2003, s. 306-307.

da (tip özdeşlik, birinci derece özellik) bertaraf edilmeye çalışılır. Böylelikle Papineau'nun zihnî özelliğin tek bir fiziki özelliğe irca edilmesi durumunu izale etmeye çalıştığı tebeyyün eder.

Bununla birlikte, Papineau'nun bu öncüllerden, söz konusu sonucu çıkarmasının nedeni, fiziğin tamlığı ilkesi gereği, '*zihnî-olanın*' '*fiziksel olarak*' değerlendirmesindendir. Böylelikle Papineau, "zihnî-olmayan her şeyin tamamen zihnî-*olmayan* önceki olaylar (*antecedents*) tarafından tam olarak belirlendiğini, bu durumda tüm *zihinsel durumların*, *zihinsel-olmayan* bir şeyle özdeş olması gerektiği sonucuna"[363] varmaktadır. Burada Papineau esasen, *zihnî-olan*, *zihnî-olmayan* ve *fiziksel-olan* mefhumlarını özdeş olarak kullandığı görülmektedir. Çünkü ona göre, fizikalizm anlayışı gereği, eğer fiziksel dünyada herhangi bir şey belli bir *etkiye* sahip ise o esasen *fizikseldir*. O hâlde zihnî durumun, fiziki duruma etki edebilmesi, zihnî olanın, fiziksel bir özellik olmasını iktiza eder. Bu durumda (a) öncülünde kastedilen, 'zihinsel durumun fiziksel olanı etkileyebilmesi' ibaresinin, fizikalizm ve fiziğin tamlığı ilkesi ile uyumlu olabilmesi için '*zihnî olanın, fizik olarak'* değerlendirilmeye tâbi tutulması zarurî olmaktadır.

Bu bağlamda iktibas edilen öncüllerin ve sonucun birbirleriyle tutarlı olup-olmadığı incelenmeye değer bir mevzu olarak tebarüz eder. Nitekim kurulan öncüllerin ve sonucun, bir başka deyişle, fiziğin tamlığı, nedensellik ve aşırı belirlemenin olmayışı öncüllerinin Papineau'nun fizikalizm anlayışı ile uyumlu olması gerekir. Bu minvalde söz konusu öncüllere bakıldığında, Papineau'nun ele aldığı (a) öncülünde 'token özdeşlik kuramı ve ikinci-dereceden özelliği', (b) öncülüyle 'fiziğin tamlığı ilkesini' dikkate alarak takdim ettiği ve bunlara 'aşırı belirlenmişliği bertaraf eden' öncül 3'ü eklediği görülmektedir. Nitekim Papineau'nun amacı, aşırı belirlenmişlik durumunu izale etmektir. Lakin mevzubahis öncüller ve sonuç arasında birtakım sorunların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. İlk olarak, aşırı belirlenmişlik durumunu ortadan kaldıran öncül 3, fiziğin tamlığı ilkesi ile pek uyumlu gözükmemektedir. Çünkü öncül 3 ile zihnin, birden çok ve hattâ sonsuz sayıda fiziksel özellik tarafından gerçekleştirilmesi durumunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim aynı fiziksel olayların her

---

[363] Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 12. Vurgu için tercih edilen italik kısımlar bize aittir.

daim aynı zihinsel olayları meydana getirmesinde bir zorunluluk mevzubahis olmadığı için bir kısıtlama da ortadan kalkmaktadır. Hâl böyle olunca, belli bir A fiziki olayının, belli fiziksel bağlamlarda B zihnî olayına neden olduğunu, fiziksel yasalara göre söyleyebiliriz; aynı şekilde, A fiziki olayının, aynı fiziksel bağlamlarda C zihnî olayına neden olduğunu fiziksel yasalara göre söyleyebiliriz ve bu izahı sonsuzca devam ettirebiliriz. Zira aynı fiziksel olayların aynı sonuçları meydana getireceği artık bir olasılık dâhiline girmektedir. Böylece aynı fiziksel sonuçların fiziksel öncüllerinin, olası durumlarda farklı zihnî sonuçları hâsıl edebileceği görülür.[364] Fakat bu durumun 'fiziğin tamlığı' (bütün fiziksel etkiler tamamıyla önceki fiziksel olaylar kuralı tarafından belirlenir) öncülüyle uyuşmadığı dikkat çeker. Çünkü fiziğin tamlığı ilkesi, zihnî özelliklerin fiziki özellikler tarafından belirlenmiş olmasını gerektirir, zira zihnî özellikler de fiziki özelliklerin bir türüdür; bu sağlanmadığı takdirde fiziğin tamlığı ilkesi ehemmiyetini kaybeder. Nitekim fiziğin tamlığı ilkesi ile zihin ve fizik arasında belli bir belirlenmişlik inşa edilmeye çalışılırken, öncül 3 ile bu belirlenmişliğin yıkılmaya çalışıldığı görülür. Bir başka ifadeyle, öncül 3'te, 'hiçbir zihnî olayın, hiçbir fiziki olay tarafından belirlenmediği' öncülüyle, sonsuz sayıda fiziki gerçekleşmelere sahip olabilen zihnî özelliğin karşımıza çıkarılması ve bir sınır çizilmemesi söz konusudur. Lakin fiziğin tamlığı ilkesi, bir belirlenmişliğin olmasını iktiza eder. Bu durum ise öncüller ve sonuç arasında bir tutarsızlık ve haksız bir çıkarım ima etmektedir. Öncülleri ve sonucu bir daha hatırlatalım.

> "Öncül 1 (fiziğin tamlığı ilkesi): Bütün fiziksel etkiler tamamıyla önceki fiziksel olaylar kuralı tarafından belirlenir.
> Öncül 2 (nedensel etki): Bütün zihni olaylar, fiziksel etkilere sahiptir.
> Öncül 3 (aşırı belirlenmişlik): Zihni nedenlerin fiziksel etkileri tamamıyla belirlenmiş değildir
> Sonuç: zihni özellik, fiziki özelliğe özdeştir."[365]

Nitekim bu çıkarımda Papineau, tip özdeşlik kuramında ve birinci derece özellikte savunulan fizik-zihin arasındaki aşırı belirlenmişliği, öncül 3 ile bertaraf etmeye çalışmakta ve böylece token özdeşlik, gerçekleşme (*realization*) kuramı ve ikinci derece

---

[364] Enç, s. 1072.
[365] Papineau, "The Rise of Physicalism", s. 9.

özellik gereği fizik-zihin arasındaki ilişkiyi genişletmektedir.[366] Böylece, “her bir zihnî durumun *bazı* fiziksel etkileri”[367] olduğu ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki öncül 1 ile Papineau’nun, tekrardan birtakım belirlenmişliğe yol açtığı görülür –aksi hâlde fizikalizm savunulamaz bir hâl alır-. Böylelikle öncül 1 ile öncül 3’ün muhtevalarının farklılık arz ediyor olması dolayısıyla, birbiriyle uyuşmadıkları görülür.

Netice itibarıyla, Papineau’nun fizikalizm anlayışı olan “iki farklı zamanda aynı fiziksel durumun, farklı zihnî olaylara sebep olabileceği” ilkesi ile “zihnî-olmayan her şeyin tamamen zihnî-olmayan önceki olaylar (*antecedents*) tarafından tam olarak belirlendiği, bu durumda tüm zihinsel durumların, zihinsel-olmayan bir şeyle özdeş olması gerektiği…”[368] sonucu arasında tutarsızlık görülmektedir. Nitekim Papineau *The Rise of Phsicalism* adlı çalışmasında, “zihnî-olmayan her şeyin tamamen zihnî-olmayan önceki olaylar (*antecedents*) tarafından tam olarak belirlendiğini, bu durumda tüm zihinsel durumların, zihinsel-olmayan bir şeyle özdeş olması gerektiği…” çıkarımının pek kuvvetli olmadığını itiraf etmesine rağmen, bu çıkarıma “felsefi amaçlar için ihtiyacımız”[369] vardır, şeklinde açıklamada bulunmaktadır. Bütün bunlar Papineau’nun temellendirmesine yönelik bir başka sorunu daha karşımıza çıkarmaktadır ki, o da, fiziğin tamlığı ilkesinin peşin bir hüküm olup-olmadığı ve söz konusu ilkenin hangi gerekçeyle kabul edildiğine ilişkin yeterli bir izahının olmamasıdır.

Hülasa Papineau’nun esas varmak istediği nokta, fiziğin tamlığı ilkesi ile her şeyin fiziğe indirgenebilir olduğunu ve nedensel argüman (*causal argument*) ile de zihnî özelliğin, fiziki özellik ile özdeş olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Fakat burada Papineau, zihnî içeriklerimizi (inançlarımızın ve arzularımızın), davranışlarımızı ve bunlara yönelik yapılacak her türlü genellemeleri fiziğe indirgemekten ziyade, ‘seçilim mekanizmasına’ irca etmektedir. Daha açık bir deyişle, Papineau psikolojik ve biyolojik temelli olmayan diğer alanlarda fiziksel indirgemenin mümkün olduğunu serdederken, psikolojik ve biyolojik alanlar söz konusu olduğunda fiziksel indirgemeden ziyade ‘seçilim mekanizmasının’ mevcudiyetini karşımıza çıkarmaktadır. Bu anlamda seçilim

---

366 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 24.
367 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 28.
368 Papineau, “The Rise of Physicalism”, s. 12.
369 Papineau, “The Rise of Physicalism”, s. 12-13.

mekanizmasını daha iyi tasrih edebilmek adına Papineau'nun bu konudaki görüşlerini daha yakinen tetkik edelim.

3.1.4. Papineau'nun Seçilim Mekanizmasına Dair Görüşleri

Papineau'nun savunduğu bu düşünce esasen *Philosophical Naturalism* adlı eserinin esas bölümünü ihtiva eden 'teleolojik temsil kuramı' için bir hazırlık mahiyetindedir. Papineau, buradaki görüşlerini inşa ederken esasen işlevselcilerin zihnî içeriklere yönelik izahlarını tenkit ederek, kendi kuramını husule getirmektedir. Papineau'nun işlevselcilere yönelik tenkitinin sebebi ise işlevselciler tarafından zihnî içeriklerin herhangi bir temele dayandırılmaksızın (gerek fiziki indirgemeye gerek seçilim mekanizmasına vb.) inançlar, arzular ve davranışlar hususunda meşru olmayan genellemeler yapmalarıdır. Bu anlamda Papineau'nun işlevselcilere yönelik tenkitini ele alarak, bilahare Papineau'nun düşüncelerine yer verelim.

Bu minvalde, işlevselcilere göre, insanlarda farklı fizikî koşullar, farklı algı durumları, aynı davranışları meydana getirmektedir. Diğer bir ifadeyle, zihnî durumlar (Z), algılama verisi (A), davranış faaliyeti (D) ve farklı fiziksel durumlar (F) olsun. Papineau'ya göre, işlevselciler, F'nin Z'ye neden olduğunu, Z'nin de genellikle A'ya yol açtığını, dolayısıyla F'nin A'yı tetiklediğini ve Z'lerin farklı A'ları husule getirdiğini savunarak, bütün bunların ise aynı D'leri vücuda getirdiği sonucuna varırlar. Oysaki Papineau'ya göre bu durum haksız ve meşru olmayan bir genellemedir. Zira Papineau'ya göre, işlevselcilerde, ortak fiziki bir yasa olmadığı için bu türden bir indirgeme yapabilmek mümkün değildir. Hattâ böyle bir yasa olmadığı müddetçe, Z'nin farklı A'lara meyilli olup, aynı D'leri hâsıl etmesi mevzu bahis olamaz. Bu sebeple Papineau'ya göre, işlevselcilerin "aynı algı verileri farklı insanlarda oldukça farklı iç durumlara neden olur ve farklı iç durumlar aynı davranış faaliyetini verir"[370] sonucuna varmaları mümkün değildir.

Bu meyanda Papineau işlevselcilerde gördüğü tutarsızlığı bertaraf etmek üzere kuramına yeni mefhumlar ekler. Bunlar, indirgeme ve seçilim mekanizmasıdır ki, bunlar arasında fark bulunmaktadır. Bu farkın temeli 'indirgemenin' fiziki yasalar ve

[370] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 35.

türler için geçerli olması, seçilim mekanizmasının ise biyolojik-psikolojik temelli varlıklar için geçerli olmasıdır. Bu anlamda ona göre, "belli tür yasalara göre fiziksel türlerle ilgili olan herhangi bir tür, fiziksel olarak indirgenebilir olmalıdır, bu yasalar seçilim mekanizmalarının neticesi olmadığı sürece."[371] Başka bir ifadeyle, Papineau, seçilim mekanizmasının, *teleolojik* dayanaklara sahip olan, özel bilimler için cazip olduğunu belirtir. Bu nedenle de *teleolojik dayanağı olmayan* özel bilimlerin fiziğe indirgenebilir olduğunu ve böylelikle *teleolojik özellikleri içeren bilimler hariç*, diğer bütün bilimler için indirgenebilirliğin mümkün olduğunu savunur.[372] Bu anlamda fiziğin bütün kategorileri, fiziğin bütün etkilerini açıklamak için yeterli olduğu için, psikoloji ile fiziğin birbirinden ayrılması gerektiğini izah eden Papineau, fiziğin, psikolojik herhangi bir kategoriden faydalanmasının gerekli olmadığını iddia eder.[373]

Papineau, *teleolojik temelli olmayan* bilimlerde indirgemeyi savunmakta ve biyoloji-psikoloji gibi teleolojik temelli alanların seçilim mekanizması tarafından belirlendiğini mülahaza etmekte ve böylelikle teleolojik temelli bilimlerde seçilim mekanizmasını müdafaa etmektedir. Bu bağlamda Papineau'ya göre, seçilim mekanizmasındaki kasıt, acıdan kaçınma isteğinin bütün canlılarda ortak bir duyuma dayanabilir genellemesine meşru ve haklı bir gerekçe ile varmaktır. Böylece omurgalı canlılarda, kurbağalarda, insanlarda, Marslılarda vb. varlıklarda acı tecrübesi farklı yaşanıyor olsa da hepsinde acı tecrübesini bertaraf etme ve ondan kaçınma isteği olacaktır.[374] Söz konusu bu isteğin meydana gelmesinin nedeni, acıdan kaçma isteğinin seçilim mekanizması tarafından üretiliyor olmasıdır. Burada Papineau'nun misalini vererek konuyu daha vazıh bir hâle getirmeye çalışalım.

Mevzua ilişkin olarak Papineau, 'şofben' ve 'doğada yaşayan organizma' misallerini vermekte ve bu misallerden yola çıkarak, her ikisinde de esasen belli bir indirgeme olmadığını ve ikinci misalinin temelinde seçilim mekanizmasının bulunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Papineau'nun şofben misaline kısaca bakıldığında, ona göre, her şofben türü için geçerli olan bir özellik bulunmaktadır; o da

---

[371] Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 660.

[372] Enç, s. 1072; Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 33.

[373] Kapitan, "Philosophical Naturalism", s. 427; Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 30-31.

[374] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 40.

şofbenin suyu azaldığında, suyun kendiliğinden ısıtılmaya başlanılması ve suyun ısınmasıyla da bu ısınma hareketinin yine kendiliğinden durmasıdır. Papineau'ya göre bu misalde herhangi bir 'indirgeme' mevcut değildir. Zira her şofbenin, ne gibi farklı özellikleri olursa olsun, şofbeni kendisi yapan yegâne özellik, onun izah edilen bu döngüsünü gerçekleştirebilir olmasıdır.

Papineau'nun diğer misalinde ise hayvanlar kendi bölgelerine bir istilacı geldiği vakit hem kendilerini hem bölgelerini korumak adına kendi yaratılışlarına uygun belli tepkiler vererek, kendilerini ve bölgelerini istilacıdan bertaraf etmek için içgüdüsel olarak birtakım tepkiler gerçekleştirirler. Böylelikle istilacının orayı terk etmesini sağlarlar. Nitekim bu misalde Papineau'ya göre, hayvanların tekdüze içgüdüyle hareket etmeleri bir 'indirgeme' örneği değildir. Bilakis hayvanların "davetsiz misafirleri korkutmak için tekdüze"[375] bir içgüdü ile hareket etmeleri durumu onların temelindeki *seçilim mekanizmasına* istinat ettiklerini gösterir. Papineau'ya göre, hayvanların aynı davranışları sergilemesinden ziyade, aynı içgüdü ile hareket etmeleri mühimdir ki, bu durum belli bir indirgemeye değil, doğal seçilim mekanizmasının varlığına delildir.

Bu noktada esasen Papineau'nun amacı, öğrenmenin nasıl ortaya çıktığını gösterebilmektir. Ona göre, öğrenme durumumuz tamamıyla doğal seçilim sonucuyla ortaya çıkan bir süreç olduğu için, doğal seçilimin kendisi gibi, öğrenme süreci de rastgele bir şekilde işlemektedir. Bu nedenle, değil türler arasında bir benzerlik; türler içinde dahi bir benzerlik söz konusu olamaz. Diğer bir ifadeyle, "Her bir birey, bazı yararlı etkileri olan herhangi bir fizyolojik mutasyonu muhafaza eden bir öğrenme mekanizması içeriyorsa ve bu fizyolojik mutasyonlar farklı kişilerde farklıysa, sonuçta eş türler arasında bile kazanılmış zihinsel durumların değişken fiziksel gerçekleşmelerini bulacağız."[376] Her ne kadar öğrenme kabiliyetimiz farklı farklı olsa da hattâ rastgele bir şekilde vuku bulsa da öğrenme mekanizmasının kendisi öğrenilmemekte ve bu durum herkeste ortak oluvermektedir. Mesela herkes için bir acı hissiyatı, soğuk-sıcak algısı, tatlı-tuzlu duyumu vb. durumların hepsi ortaktır. Bu ise Papineau'ya göre, bütün farklılıklara rağmen temel bir tekdüzeliliğe varılabileceğini göstermektedir.

---

[375] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 44.
[376] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 46.

Papineau'ya göre, nasıl ki şofben misalinde bir indirgeme yapılmadan aynı sonuçlar tebarüz ediyorsa; hayvan organizmaları misalinde de farklı tür hayvanlar kendilerini korumak için tekdüze savunma içgüdüsü ile harekete geçiyorlarsa; aynı durum psikolojide 'indirgeme' yapılmadan, bir mekanizma yoluyla zihnî içerikler ve temsiller açıklanabilecektir. Mesela Papineau'ya göre, her türde belli bir acı hissiyatı, acıkma belirtileri, sıcak-soğuk algısı vb. durumların genel olarak mevcut olduğu müşahede edilir. Zira Papineau'ya göre "acı ve buna bağlı öğrenme mekanizmaları muhtemelen doğuştan var olduğu ve herhangi bir türde bu şekilde eşit olarak gerçekleştiği anlamına gelir."[377] Eğer bu durum doğru ise Papineau'ya göre, "seçilimci genelleme (*selectionist generalization*) tekdüzeli bir fiziki açıklama"[378]ya sahip olacaktır.

Nihayetinde Papineau "hayatta kalmaya ve genetik DNA'nın çoğalmasına neden olan şeyleri koruyan fiziksel olarak tekbiçimci süreçle seçilen"[379] bir mekanizma yoluyla öğrenmeyi ve buna bağlı olarak da zihnî temsilleri açıklamayı teşebbüs eder. Nitekim ona göre, birtakım şeyleri açıklarken fiziksel genellemelere başvurmak mecburiyetindeyiz; zira bu olmadığı takdirde yapılan genellemelere inanmak mantıksız bir ilişkiye inanmaktır. Bu nedenle de –mezkûr yerlerde zikredildiği üzere- işlevselcilerin yaptığı genellemelerin, 'farklı yerlerde farklı insanlarda aynı davranışlar ortaya çıkar' ilkesinin Papineau'ya göre kabul edilebilmesi için ya belli bir fiziksel yasa olmalı yahut seçilim mekanizması gibi bir temel olmalıdır. Aksi hâlde Papineau'ya göre, bütün farklılıkların, aynı davranışlara neden olduğunu düşünmek tutarsızlığa yol açarken;[380] bütün davranışların temelini seçilim mekanizmasına dayandırarak açıklamak mümkün bir hâl alır. Çünkü temelde seçilim mekanizması olduğunda "iki farklı özellik, rakiplerine göre aynı uygunluğa sahipse, aralarında yaşanan diğer farklılıklar ne olursa olsun, aynı şekilde gelişeceklerdir."[381]

Bütün bunlar neticesinde, evrimsel biyolojiye dayandırılarak yapılan izahlar söz konusu olduğunda, evrende insana zihinsel olarak benzeyen, fakat insandan fiziksel

[377] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 49.
[378] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 49.
[379] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 51.
[380] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 51.
[381] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 42.

olarak ayrılan varlıkların olabileceği ve bunların da bilinci haiz olabileceği düşünülebilir. Fakat Papineau, seçilim mekanizmasına dayanarak yapmış olduğu bu aşırı genellemesinde haksız olabileceği izlenimini vermektedir. Çünkü bütün canlıların nasıl bir zihin yapısına sahip olduklarının ve birinci şahıs tecrübelerinin bilinmemesi dolayısıyla, her canlının acı tecrübesinden kaçacağını iddia etmek –naçizane- pek mümkün gözükmemektedir. Zira acı tecrübesinden mütemadiyen zevk alan bir canlının olduğunu düşünmek imkânsız değildir. Hattâ başka bir canlının zihnî durumunda acı belirteci herhangi bir biyolojik işleve sahip olmayabilir. Bu sebeple insanlar da acı tecrübesi, seçilim mekanizması tarafından kaçınma isteğini uyandıran ve insanların hayatta kalmalarını sağlayan bir zihin belirteci (*token*) olarak karşımıza çıkarken, başka bir canlı için aynı durum söz konusu olmayabilir. Çünkü söz konusu canlının zihnî yapısı ve acı tecrübesi bambaşka olup, bizdeki işlevleri haiz olmayabilir. Bu nedenle de nasıl ki, bir insanın acı tecrübesi ile Marslının acı tecrübesinin aynı olduğunu iddia etmek doğru değilse, hakeza her canlının acı tecrübesinden kaçma istediğine -"seçilim mekanizması" gereği- sahip olacağını serdetmekte doğru değildir. Bu ise Papineau'nun seçilim mekanizmasıyla yaptığı genellemesinin doğruluğundan şüphe ettirmektedir. Bunların daha detaylı hâlleri teleolojik temsil kuramında ve bilinç kısmında işlenecektir.

Bu bağlamda teleolojik temsil kuramı için gerekli olan alt yapı bilgilerinin temin edilmesi neticesinde şimdi daha yakinen bu kuramın muhtelif özelliklerine ve ne ihtiva ettiğine ve nitekim Papineau'nun esas iddiasına odaklanabiliriz.

3.2. Teleolojik Temsil Kuramı

Papineau'nun teleolojik temsil kuramına değinmezden evvel ilk olarak, onun söz konusu kuramı ile amacının ne olduğunu ifade edelim ve çalışmamızda ne yapmaya çalıştığımızı bir kez daha hatırlatmış olalım. Bu anlamda Papineau naturalizmin geçerliliğini 'uygulamalı' olarak göstermeyi hedeflemektedir. Bunun için de teleolojik temsil kuramının temelini teşkil eden seçilim mekanizması ile her türlü zihnî içeriklerimizin (inançlarımızın ve arzularımızın), zihnî temsillerimizin ve davranışlarımızın bu mekanizma vasıtasıyla meydana geldiğini ve bu bağlamda inançlarımızın ve arzularımızın temelinin halk psikolojisinde olduğu gibi derunî bir hâl

ile açıklanamayacağını göstermeye çalışmaktadır.[382] Böylelikle Papineau mevzubahis kuramıyla iddiasını temellendirebildiği ölçüde bütün inançlarımızın ve arzularımızın temelinin seçilim mekanizması ile ortaya çıktığını göstermiş olacaktır. Böylece Papineau iddiasının ve temellendirmesinin felsefî bir varsayımdan öte, bilimsel gerçekliğin açık sonuçları olduğunu izhar etmiş olacaktır. Sonuç olarak, 'metodolojik naturalizmin, felsefî naturalizmi gerektirdiği' tezini temellendirmiş olacaktır. Bu minvalde çalışmamızda, Papineau'nun mezkûr kuramına yönelik iddiasında ve temellendirmesinde haklı olmadığını ve birtakım tutarsızlıklara duçar olduğunu teşhir etmeye çalışarak, varmış olduğu 'metodolojik naturalizmin, felsefî naturalizmi gerektirdiği' tezinin de hatalı bir temellendirmeye dayandığı serdedilmeye çalışılacaktır.

Bu meyanda Papineau'nun naturalist tutumunun özünü ve kitabının da ana muhtevasını oluşturan teleolojik temsil kuramı gerek fizikalizm gerekse de bilinç mevzuunun odak noktasını teşkil etmektedir. Nitekim Papineau fizikalizm görüşüyle, teleolojik temsil kuramına imkân verecek bir temel inşa etmeye çalışırken, bilahare görülecek bilince yönelik tutumuyla da kuramını destekleyecek mahiyette mülahazalara yer ayırmaktadır. Papineau teleolojik kuramına ilişkin temellendirmesini, fizikalizm mevzuunda savunduğu görüşlerden bağımsız olarak işlememesiyle esasen eski fizikalizm türlerini savunan kimselerin cevapsız bıraktıkları suallere cevap getirebileceğini iddia etmektedir. Nitekim eski fizikalizm mevzularında zihnî içeriklerin, beyindeki nöronların aktivitelerinden teşekkül ettiği düşüncesi yegâne açıklama görevini görmekteydi. Oysaki bu açıklama dış dünyaya nasıl uzandığımızı izah edememektedir. Bu durum birtakım sualleri de beraberinde getirmektedir. Eğer zihnî temsillerin kendisi, beyinde olup biten aktivitelerden başka bir mânâya gelmiyorsa, dış dünyada olup biteni nasıl bilebiliriz? Nasıl oluyor da beynimizin dışında bilfiil olarak gerçekleşen bir şeylerin olduğuna inanabiliyor ve kendi iç âlemimizden dış dünyaya varabiliyoruz? "Lima'nın, Peru'nun başkenti olduğuna olan inancım, nöronların düzenlenmesiyle gerçekleşirse, bu inanç dünyaya uzanmayı ve daha önce hiç görmediğim bir şehre geçmeyi nasıl başarıyor?"[383] Fizikalizmin eski türleri için zorluk ihtiva eden bu gibi suallere Papineau, 'teleolojik temsil kuramı' (*the teleological theory*

---

[382] Bu durum Papineau'nun dışsalcılık anlayışı ile doğrudan bağlantılıdır.
[383] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 55.

of representation) ile gerekli ve yeterli cevaplar vereceğini düşünerek, söz konusu kuramını takdim eder.

Bu anlamda Papineau, teleolojik temsil kuramının muhtevasını, zihnî temsillerin ve içeriklerin nasıl oluştuğunu ve nelerin rol oynadığını ele almakta; zihnî temsillerin belli bir 'içeriğe' sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmakta; "niçin zihnî durumlar, hangi tür olursa olsun, içeriklere sahiptir?"[384] sualine cevap vermeye çalışmakta ve zihnî temsillerin ve içeriklerin "dahilî fiziksel düzen tarafından sabitlenip sabitlenmediği"[385] meselesiyle ilgilenmektedir. Papineau bu sual ve meselelerin, zihnî temsil kuramlarında eksik olan "teleoloji" mefhumuna başvurmakla çözüme kavuşacağını ve böylelikle psikolojik durumlarımızın hakiki içeriklerini izah edebileceğini iddia etmektedir.

Bu minvalde Papineau'nun teleolojik temsil teorisine değinmezden evvel, zihnî temsil kuramlarını ve bu kuramlardaki mevcut zorlukları kısaca ele alalım. Böylelikle, Papineau'nun zihnî temsil kuramına niçin 'teleoloji' mefhumunu eklediğini daha yakinen teşhir etmeye çalışalım.

Bu bağlamda karşımıza çıkan zihnî temsil kuramlarından biri, nedensel-malûmat teorileridir (*causal-informational theories*).[386] Bu teoriye göre, zihnî temsilin içeriğinin oluşumunda, hangi nedenin *neden* olduğuna cevap aranır, fakat bu zihnî temsilin, temsil ettiği nesnenin ne olduğu hakkında cevap mevzubahis değildir.[387] Daha açık bir ifadeyle, nedensel-malûmat teorileri, zihnî temsil ile dış dünyada temsil edildiği düşünülen nesne arasında bir boşluğun meydana gelmesine neden olur. Zira bu kurama göre, zihnî temsillerimizin esasen neyi temsil ettiği ve temsil ettiği şeyin dış dünyadaki gerçeklik ile uyuşup uyuşmadığı soruları cevapsız kalmaktadır. Bu noktada nedensel-

384 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 60.

385 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 60.

386 Daha detaylı bilgi için bknz: F. Dretske, **Knowledge and the Flow of Information**, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981; F. Dretske, **Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes**, Cambridge: The MIT Press, 1988; F. Dretske, **Naturalizing the Mind**, Cambridge: The MIT Press, 1995; M. Devitt, **Coming to Our Senses: A Naturalistic Program for Semantic Localism**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; J.A. Fodor, **Psychosemantics**, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987; J.A. Fodor, **A Theory of Content and Other Essays,** Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990.

387 David Pitt, "Mental Representation", **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/mental-representation/, (Erişim Tarihi: 05.05.2018).

bilgilendirme kuramıyla cevaplanamayan bu türden sorular asimetrik bağımlılık kuramları[388] (*asymmetric dependency theories*) ve teleolojik kuramlar[389] (*teleological theories*) aracılığıyla cevaplandırılmaya çalışılır. Bir diğer ibareyle, bu kuramlar vasıtasıyla, zihnî temsillerimizin, 'neyi temsil ettiği' ve onun 'ne olduğu' hakkında yeterli bir izah getirilmeye çalışılır. Böylelikle zihnî içerikler ile dış dünyada temsil edilen nesneler arasındaki boşluk kapatılmaya ve 'zihnî içerikler' gerçekçi (*realist*) bir şekilde tasvir edilmeye çalışılır.

İşlevselci zihnî temsil kuramda ise zihnî bir temsilin, bir başka temsil tarafından tayin edildiği[390] ve böylelikle zihnî temsiller arasında nedensel bir ilişki olduğu savunulur. Nitekim Papineau'ya göre işlevselciler, "inanç ve arzuları ve zihnî durumları, algı ve davranış arasındaki dâhilî nedensel aracı olarak görürler."[391] Bunun anlamı işlevselcilerin, zihnî durum ile davranış arasındaki ilişkiyi sadece nedensel etkilere bağlı kılmış olmalarıdır. Böylelikle belli bir hareketin amacını sadece birtakım dürtü ve uyaranlara irca ederler. Misal olarak, acıkan birinin, doğrudan yemeğe yönelmesinde olduğu gibi 'acıkma' ve 'yönelme' arasında iç-nedensel bir etkinin olduğu düşünülerek, inanç ve arzu gibi zihnî temsillerin sadece iç-nedensel rolü haiz olduğu farz edilir. Fakat kuramın tamamının iç-nedensel role irca edilmesi, zihnî temsillerin semantik (anlam) durumunun bertaraf edilmesine ve sadece sentaktik (sözdizimsel) bir durumun ortaya çıkmasına yol açar.[392] Nitekim bu noktada işlevselcilerin, kuramlarında nazarı dikkate almadıkları en mühim nokta, Papineau'ya göre, zihnî temsillerin dış dünyaya 'gerçek' bir şekilde tekabül edip etmediği mevzuudur. Bir diğer deyişle, Papineau'ya göre, işlevselcilikte, inançlarımızın ve

---

[388] J.A. Fodor, **Psychosemantics**, Cambridge: The MIT Press, 1987; J.A. Fodor, **A Theory of Content and Other Essays,** Cambridge: The MIT Press, 1990; J.A. Fodor, **The Elm and the Expert**, Cambridge: The MIT Press, 1994.

[389] Ruth Millikan, **Language, Thought and other Biological Categories**, Cambridge, Mass: The MIT Press, 1984; David Papineau, **Reality and Representation**, Oxford: Blackwell Publishers, 1987; J.A., Fodor, "Psychosemantics or: Where Do Truth Conditions Come From?" in W.G. Lycan (Ed.), **Mind and Cognition: A Reader**, Oxford: Blackwell Publishers, 1990, ss.312–337; F. Dretske, **Naturalizing the Mind**, Cambridge: The MIT Press, 1995; F. Dretske, **Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes,** Cambridge: The MIT Press, 1988.

[390] David Pitt, "Mental Representation", **Standford Encyclopedia of Philosophy** https://plato.stanford.edu/entries/mental-representation/, (Erişim Tarihi: 05.05.2018).

[391] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 56.

[392] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 56.

arzularımızın dünyayı doğru bir şekilde temsil ediyor olması önemli değildir.[393] Önemli olan bütün bu inançların ve arzuların, iç-nedensel bir ilişki içinde birbirine bağlı olması ve bunların nedensel olarak belli davranışlara yol açmasıdır. Eğer inançlarımız birtakım etkenlere neden oluyorsa yahut arzularımız birtakım davranışları meydana getiriyorsa, inancım doğrudur ve arzularım tatmin edicidir.[394]

İşlevselci görüşte, -bir önceki başlıkta zikredildiği üzere- inançlar ve arzular belli tiplere indirgenerek izah edilmekte, buna mukabil "doğruluğun ve tatminin herhangi bir açıklaması için" inançların çok fazla tipik nedenleri ve arzuların çok fazla tipik sonuçları verilmektedir.[395] Netice itibarıyla, bu görüşe göre, bizim bütün inançlarımızın ve arzularımızın temel nedeni algıladığımız girdilerin, belli davranışsal çıktılara neden olmasıdır.[396] Hâlbuki bu açıklama, sahip olduğumuz inanç ve arzuların içeriklerini yeterince tasrih edememektedir. Bu sebeple Papineau kendi kuramında, iç-nedensel ilişkiye yönelik açıklamaların yetersizliğini bertaraf etmeyi ve zihnî içeriklere 'hakiki bir içerik' kazandırmayı hedefler. Bu hedefiyle Papineau, 'dünyanın gerçekçi resmini' yeniden kurmaya çalışarak, temsil kuramlarına 'teleoloji' mefhumunu ekler. Böylelikle zihnî temsilin teleolojik teorisi ile temsillerin hakiki bir 'içeriği' haiz olduğunu izhar etmeye ve bir temsilin niçin o şeyi temsil ettiğini izah etmeye çalışır.[397]

Bu minvalde, Marshall Abrams'ın ifade ettiği üzere, teleolojik temsil kuramını savunanların temel hedefleri, zihnî içeriklerin naturalize edilmeye (tabîleştirilmeye/doğallaştırılmaya) çalışılmasıdır. Bunun anlamı hâlihazırda bulunan zihnî içeriklerin doğal seçilim sürecinde meydana geldiğini ve böylelikle bütün zihnî içeriklerimizin doğal seçilime dayandığını gösterebilmektir. Böylelikle zihnî temsillerin dünyayı 'gerçekçi' bir şekilde resmedebileceği teşhir edilmeye çalışılmış olacaktır. Zihnî temsil kuramlarına dâhil edilen teleolojik mefhumun anlamı ise zihnî içeriklerin

---

[393] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 57.

[394] Bu noktada şu belirtilmelidir ki, işlevselciler zihnî durumları reddetmeyip, zihnî durumların, birtakım davranışlara neden olacağını düşünürler. Burada tek önemli durum zihnî durumlar ile davranışlar arasında cereyan eden iç nedensel roldür. Bu sebeple de onların dünyayı gerçekçi bir şekilde temsil etmeleri beklenmemektedir. Nitekim birtakım davranışlara yol açmaları yeterli görülmektedir.

[395] Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 661.

[396] Enç, "Philosophical Naturalism by David Papineau", s. 1073.

[397] Karen Neander, "Teleological Theories of Mental Content", **Standford Encyclopedia of Philosophy,** https://plato.stanford.edu/entries/content-teleological/, (Erişim Tarihi: 26.04.2018).

"doğal seçilimle alakalı olgular tarafından kısmî olarak inşa"[398] edilmesidir. Daha açık bir ifadeyle, her bir zihnî içeriğin doğal seçilim tarafından daha önceden tayin edilmiş olması ve hâlihazırda bulunan her bir zihnî içeriğin doğal seçilime istinat etmesidir. Bu noktada teleolojik temsil kuramlarının temel ilkesi, teleolojik işlevler tarafından 'zihnî temsillerin' bireyselleştirilmesi/özgünleştirilmesidir.[399]

Peki, teleolojik işlev yahut teleoloji nedir? Bu suali cevaplayabilmek için Aristoteles'in üzerinde durduğu gibi, kelime köküne bakmak elzemdir. Bu anlamda, son (*telos, end*) yahut nihai durum mânâsındaki bir köke karşılık gelen teleoloji 'sebep' (*cause*) anlamını ihtiva etmektedir.[400] Bu nedenle de teleoloji, 'niçin' (*why, for*) sorusuna karşılık gelip, "teleolojik bir açıklama, bir nesnenin varlığını veya karakterini, o nesnenin yöneldiği bir amaç yahut bitişle"[401] açıklamaktadır. Böylelikle teleoloji söz konusu olduğunda inanç, hedefe ulaşma konusunda koşulları temsil ederken; arzu, hedefin kendisini temsil eder, böylece arzu ve inanç hedefe ulaşabilmek için birlikte hareket eder.[402] Arzu ve inancın birlikte hareket etmesi ile eylem meydana gelir. Bütün bunlar ise esasen eylemin belli bir 'yönelmişlik' (intentionality) doğrultusunda meydana geldiğini gösterir.[403]

Bu anlamda Papineau'nun zihnî temsillere yönelik genel stratejisi ve yaklaşımı şu şekildedir: Zihnî temsilleri, "genetik evrim ve bireysel öğrenmede biyolojik seçim süreçlerinden kaynaklanan bir uyum türü olarak görmek."[404] Bu uyum türü, zihnî temsillerimizi oluşturan mekanizmanın, biyolojik seçim süreci olduğunu göstermeyi amaçlar ki, bu durum, zihnî temsillerin ve içeriklerin -inançların ve arzuların- *biyolojik amaca* dayandırılmasıdır.[405] Nitekim Papineau'nun kuramının ilk kısmını *amaç* ve teleolojik mefhumuyla ilişkili olan *etiyolojik* bağlam oluşturur. Buna göre "A'nın amacı, A'nın mevcut olması durumunda B'yi yapmaktır, çünkü geçmişte bazı seçilim süreçleri

---

[398] Marshall Abrams, "Teleosemantics without Natural Selection", **Biology and Philosophy** (2005) 20:97–116, DOI 10.1007/S10539-005-0359-7, s. 97.
[399] Stephen Campitelli, **The Teleological Theory of Representation**, Columbia Unıversıty, 2011, s. 1.
[400] Campitelli, s. 1-2.
[401] Campitelli, s. 2.
[402] Campitelli, s. 4.
[403] Campitelli, s. 6.
[404] Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 661.
[405] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 58.

(*selection process*) B'yi yapan öğeleri seçmiştir."[406] Diğer bir ifadeyle, Papineau'ya göre, eğer A, B'yi seçiyorsa, bunun nedeni doğal seçilimde yahut seçilim mekanizmasında önceden (seçilim tarihinde) B'nin seçilmiş olmasıdır. Bu ise inancın ve arzunun biyolojik amacını göstermektedir. Mevzubahis inançlar ve arzular -zihnî temsiller- bir seçilim mekanizması tarafından belirlenmiş ve seçilmiştir. Seçilim nedeniyle A'da, B'yi seçme ve ona meyletme arzusu oluşacaktır. Bu durum ise A'nın inancının ve arzusunun biyolojik amacını oluşturacaktır. Bu nedenle de Papineau'ya göre, "zihnî durumların seçilim sürecinin ürünleri olması"[407] gerekecektir. Çünkü Papineau'nun şunu desteklediği görülmektedir:

> "İşlev, amaç ve tasarım gibi teleolojik mefhumların "etiyolojik" teorisini destekliyorum. Bu teoriye göre, X maddesinin şimdi Y'ye neden olması durumunda, X maddesinin sadece Y'yi yapma işlevine sahip olduğunu söylemek uygun olur…"[408]

Bu anlamda hem A'nın B'yi seçmesinin ve ona yönelmesinin hem de X maddesinin sadece Y'yi işleyebilmesinin yegâne nedeni teleolojik mefhumun temelinde bulunan seçilim mekanizmasıdır. Önerilen bu mekanizma ile uygun inançlar, arzular ve eylemler üretileceği, böylece inancın doğruluk koşulu ile arzunun tatmin koşulunun meydana getirileceği serdedilmektedir. Bu noktada 'doğruluk-inanç', 'arzu-tatmin koşulları arasında bir denklem kurma yoluna giden Papineau'ya göre, inançların, arzuların ve eylemlerin seçilim mekanizmasına istinat etmesi, onların biyolojik amaca göre vuku bulmasıdır.[409] İnançların, arzuların ve eylemlerin biyolojik amaca göre vücut bulması ise en doğru inancın ve en tatmin edici arzunun üretilmesi ve başarılı eylemlerin meydana getirilmesidir.[410] Böylelikle Papineau'ya göre, belli inançların tercih edilmesini ve belli arzulara meyledilmesini temin eden insanın karar verme durumunun seçilim mekanizmasına dayanıyor olmasıdır. Gerek insanın karar vermesini şekillendiren gerekse de seçilim mekanizmasına hizmet eden önceden tayin edilmiş olan inançlar ve arzulardır. Bu bağlamda, inançların ve arzuların mekanizmaya olan hizmetlerine ve katkılarına yönelik aşağıdaki iktibasa bakalım.

---

406 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 59.
407 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 59.
408 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 44.
409 Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 661.
410 Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 661.

> "İnsanın karar verme sisteminin genel biyolojik işlevi, biyolojik olarak uygun sonuçlara neden olan eylemler üretmektir. İnançlar ve arzular bu amaca katkıda bulunur. Ancak farklı şekillerde katkıda bulunurlar. Arzuların rolü, farklı sonuçların farklı zamanlarda uygun olması gerçeğiyle ilgilidir: arzularımız farklı zamanlarda farklı sonuçlara yol açacak şekilde değişir. İnançların rolü, herhangi bir sonuç verildiğinde, farklı sonuçların farklı zamanlarda uygun olduğu gerçeğiyle ilgilidir: inançlarımız, istediğimiz zaman istediğimiz sonuçlara en etkili aracı seçebilmemiz açısından farklılık gösterir." [411]

Görüldüğü üzere seçilen inançlar ve arzular hem 'karar-verme mekanizmasına' yardım eden hademelerdir hem de inançlar ve arzular bizzat karar-verme mekanizması tarafından seçilmektedir. Böylelikle insanın 'karar-vermesini' sağlayan 'mekanizma' ile belirli 'sonuçlar' desteklenir ve bu desteklenen 'sonuçlara' yönelik olarak inançlar ve arzular ortaya çıkarılır. Bu hâl ise inançların ve arzuların içeriklerini, karar-verme mekanizmasının belirlediğini izhar eder. Bu nedenle de inançlar ve arzular, mekanizmanın 'sonuçlarını' gerçekleştirebilmek için ona yardım ederler. Bununla birlikte, arzuların değişen koşullara göre değişiklik arz etmesi gibi, inanç da değişmektedir.[412] Bu durum inançlarımızın duruma, koşullara, zamana, mekâna, hâllerimize, arzularımıza göre tebdilinin mümkün olduğunu göstermektedir. Zira inançların ve arzuların tebdil etmesinin esas gayesi, en uygun eylem vasıtasıyla arzunun tatminini sağlayabilmektir.

Bu minvalde, Papineau'ya göre, "sonunda, bütün seçilim temelli amaçlar sonuçlara bağlıdır: bir amaca sahip olmak, belirli sonuçları destekleyen bir mekanizma tarafından seçilmiş olmaktır."[413] Bu anlamda seçilim mekanizmasına dayalı olan inançlar bir amacı, arzular ise sonucu göstermektedir. Zira Papineau'ya göre, bir 'inancın' kendine ait herhangi bir sonucu yoktur; sadece hizmeti ve amacı vardır ki, onun amacı, arzuların tatminini sağlamaktır.[414] Buradaki inancın rolü ve amacı ise, arzunun tatmininin gerçekleşebilmesi için uygun eylemler vücuda getirmeye çalışmaktır ki, bu durum inancın doğruluk koşuludur. Diğer bir ifadeyle, Papineau'ya göre, herhangi bir inancın biyolojik amacı, uygun eylemler oluşturmak ve seçmek, böylece arzuları tatmin etmeye çalışmaktır; bu durum inancın doğruluk koşuludur. Nitekim

---

411 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 62.
412 Enç, s. 1073; Papineau, *Philosophical Naturalism*, s. 62.
413 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 62.
414 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 62.

inanç bir yandan karar-verme mekanizmasına hizmet etmekte, öte yandan bu hizmetiyle amacını yani arzunun tatminini gerçekleştirmek için en iyi yolları ve eylemleri aramaktadır. Bu nedenle inancın belli bir amacı mevcut iken, nevi şahsına münhasır bir sonucu bulunmamaktadır. Eylem sonunda gerçekleşen her bir memnuniyet durumu arzunun makul bir sonucunu oluşturmaktadır. Böylelikle karar-verme mekanizmasının 'sonucu' Papineau'ya göre, arzuların tatminini esas alan sonuçtur; zira arzunun tatmin koşulu, bu mekanizmanın sonucudur.

Hâsılı Papineau, "zihnî durumlar fiziki durumlar ise, zihnî durumların temsil içeriklerine nasıl sahip olabileceğinin"[415] izahını biyolojik amaç ile gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Papineau'nun bu açıklamasının temelinde teleolojik mefhumlar kendini göstermekte ve bu mefhumlar, *doğal seçilimin etiyolojik terimleriyle* açıklanmaktadır. Bunun anlamı şudur ki, arzuların *ne için* olduğunun ve inançların da *ne hakkında* olduğunun cevabını, doğal seçilime ve biyolojik amaca bağlı olarak vermeye çalışmasıdır. Bu ise Papineau'ya göre, zihnî durumların belli bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Böylelikle inançların belli bir doğruluk ve arzuların da belli bir tatmine sahip olduğu ortaya çıkar. Nihayetinde zihnî temsillerin dış dünyada bir karşılığı söz konusudur ki, bunun adı, inançların amacının ve arzuların tatmininin karşılanmasıdır ve doğru inançlara dayanan eylemlerin, inancın amacını yani arzuların tatminini yerine getirmesidir.[416]

3.2.1. Özel İnançlar ve İnancın Biyolojik-Normal Amacı

Papineau bu açıklamalarının akabinde, *özel inanç* ile *biyolojik-normal amacı* birbirinden ayırmamız gerektiğini vurgular. Çünkü *özel amaçlara* yönelik seçilen inançlar ve bu inanca yönelik eylemler neticesinde vuku bulan sonuç, Papineau'ya göre kişinin memnun olacağı bir sonucu hâsıl edemez. Zira özel inançlar üreten kişi, doğal seçilimin hedeflediği *normal inanç*larla değil, kendi *özel inanç*larıyla hareket etmektedir. Nitekim Papineau'ya göre *özel amaçlar*, arzuların tatminini sağlayan inançların normal rolünü ve amacını bertaraf eder; böylelikle doğal seçilim, inancın

---

[415] Tomis Kapitan, "Philosophical Naturalism", **Mind, New Series**, Vol. 104, No. 414, April, 1995, s. 427.
[416] Kapitan, s. 71.

normal amacıyla hareket etmeyen birinin arzularını tatmin etmede herhangi bir teminat sağlamaz.[417] Zira Papineau "biyolojik amaçlar bakımından doğruluk koşullarını açıklamak istiyorsak, söz konusu olan arzuları tatmin edecek eylemlerin üretilmesinin biyolojik amacı olduğu net olmalıdır"[418] düsturuyla hareket etmektedir. Bu noktada Papineau tarafından ortaya konulan, seçilim mekanizmasına dayalı inançlar ve arzular ile özel olarak tasarlanan inançlar ve arzular arasındaki mesafeyi daha vazıh bir hâle getirelim.

> "Herhangi bir inanç için doğruluk koşulu, bu inanca dayalı eylemleri garanti eden koşulun, inançların birlikte hareket ettiği arzuları tatmin etmede başarılı olacağıdır."[419]

Bu argüman Papineau'ya göre, teleolojik temsil analizi için yeterli bir açıklama değildir. Zira bu argümanda inançların, arzularla ve eylemlerle olan ilişkisinde 'biyolojik amaca' atıf yapılmamıştır. Hâlbuki Papineau'ya göre, tatmin koşulu biyolojik amaçlardan bağımsız olarak meydana gelmemekte; inanç da biyolojik amaçlara hizmet etmesi hasebiyle, bir teleolojik temsil teorisinde inançların ve arzuların biyolojik amaçlarının birlikte tazammun edilmesi gerekmektedir. Aksi hâlde, tatmin koşulu vücut bulmayacaktır. Bu nedenle Papineau'ya göre, özel inançların ve arzuların biyolojik amaçtan 'bağımsız olarak' üretilmesi nedeniyle, bizi hiçbir zaman memnuniyete ulaştıramayacaktır.

Bu anlamda Papineau'nun asıl amacı, 'inançların normal amacına'[420] odaklanmak ve arzuların tatminini sağlamaktır. Zira ona göre "normal amaçlar asla inançların yanlış olmasını gerektirmez."[421] Bir başka ifadeyle, doğal seçilim tarafından meydana getirilen normal amaçların yanlış olmaması, doğal seçilim tarafından üretilen inançların da yanlış olmayacağına ve bu nedenle de arzuların her daim tatmin olacağına delalet eder. Zira bu sisteme göre, normal amaç, doğru inancı; doğru inanç en uygun eylemi seçmeyi; en uygun eylem de arzunun tatminini iktiza eder.

---

[417] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 64.
[418] Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 662.
[419] Papineau, "Précis of Philosophical Naturalism", s. 662.
[420] İnançların normal amacından kasıt, doğal seçilimin ürettiği amaçlardır.
[421] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 65.

3.2.2. Teleolojik Temsil Kuramı ile Zihnî İçeriklerin Dünyayı Gerçekçi Resmedişi

Realist-naturalist bir çizgiyi benimseyen Papineau, "zihnî durumlar hakkında gerçekçiliği kabul eder ve onların temsili içeriğe sahip olduğunu savunur."[422] Bu anlamda Papineau, teleolojik temsil kuramı ile bir yandan zihnî içerikleri tayin etmeye çalışırken, diğer yandan da -dışsalcılık-realizm görüşü gereği- zihnî içeriklerimizin bizden bağımsız bir gerçekliği olduğunu izhar etmeye çalışır. Bu amaçla hareket eden Papineau, zihnî içerikler ile dış dünyadaki gerçek nesneler arasındaki ilişkiyi realist bir şekilde kurmaya çalışır. Daha açık bir ibareyle, zihnî içeriklerimiz olan inanç ve arzu söz konusu olduğunda, inançlarımızın doğruluk koşulunun sağlanabilmesi ve arzularımızın da tatmin koşulunun temin edilebilmesi için zihnî temsillerin hem dünyaya hem de seçilim mekanizmasına bağlı olması gerekmektedir. Ancak bu şekilde zihni içeriklerimizin ve zihni temsillerimizin belli bir gerçekliği mümkün olabilmektedir. Böylelikle 'bugünün yağmurlu olduğu" inancım hem bugünün gerçekten yağmurlu olmasına bağlıdır (dış dünyadaki gerçeklik) hem de böyle bir inancın kendisine (inancın içeriği) ve bu inancın üretildiği mekanizmaya bağlıdır. Nitekim inancın içeriği farklı olsaydı, mesela bugünün yağmurlu olduğuna değil de fırtınalı olduğuna inansaydım, bu durumda inancın gerçek değeri değişecekti.[423] Bu yüzden Papineau, Denial Dennett gibi zihnî içeriklerin 'gerçekliğe' tekabül etmesi gerektiğini düşünmeyen kimseleri ve işlevselciler gibi, bilişsel sistemimizin sadece iç-nedensel yapıya bağlı olduğunu mülahaza eden kimseleri tenkit eder.[424] Çünkü Papineau'ya göre, zihnî içerikleri bu şekilde düşünmek, seçilim mekanizması tarafından üretilen zihnî içeriklerin 'kısa vadeli hedefleri' (yemek, içmek, barınmak vb. temel gereksinimler) dahi yerine getiremeyeceğini gösterir.[425] Nitekim bu noktada Papineau,

---

[422] Kapitan, s. 427.

[423] Karen Neander, "Teleological Theories of Mental Content", **Standford Encyclopedia of Philosophy,** https://plato.stanford.edu/entries/content-teleological/#3.3, (Erişim Tarihi: 6.05.18).

[424] Papineau, Philosophical Naturalism, s. 65. Daha detaylı bilgi için bkzn: Daniel Dennett, **Content and Consciousness**, London: Routledge & Kegan Paul, 1969; Daniel Dennett, "The Nature of Images and the Introspective Trap," 1981, ss.132–141; D. Dennett, **The Intentional Stance**, Cambridge, Mass: The MIT Press 1987; Dennett, D. **Naturalizing the Mind**, Cambridge: The MIT Press, 1995; Dennett, D. "The Mind's Awareness of Itself," **Philosophical Studies**, 95, 1999, ss.103–124.

[425] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 67.

uzun vadeli hedeflerden ziyade, kısa vadeli hedeflere yönelik bir kuram oluşturma düşüncesindedir.

Bu bağlamda Papineau, işlevselcilerin zihnî içerik hususundaki hatalı noktalarını gösterebilmek ve inançların ve arzuların niçin ve nasıl seçilim mekanizmasına istinat etmesi gerektiğini yeterli ve gerekli bir şekilde izah edebilmek için aşağıdaki çıkarımları inceler.

(A) "X, G'yi arzular
X, F'nin G'yi üreteceğine inanır.
____
X, F'yi yapar."[426]

İşlevselci bakışa işaret eden bu çıkarımı müşahhas bir hâle kavuşturalım.

(A*) Ali sınavını geçmeyi arzular,

Ali, kopya çekmenin sınavını geçmesini temin edeceğine inanır.

____

Ali, kopya çeker.

A ve A* çıkarımları söz konusu olduğunda, burada zihnî temsillerin, içeriklerin ve bu içeriklerin 'doğruluk ve tatmin koşulları' dikkate değer bir mevzu olarak ele alınmaz. Çünkü Ali'nin inancının *doğruluk koşulu* ve *değeri* bilinmemektedir. Bu durum ise gerek zihnî temsilin dünyayla olan ilişkisi arasında gerekse de inancın içeriğinin ve onun doğruluğunu belirlemede boşluk bırakmaktadır. Bir başka ifadeyle, zihnî temsilin dış dünyayla ve inanç içeriğiyle ve onun doğruluk koşuluyla herhangi bir irtibatı mevzubahis değildir. Bu anlamda Ali'nin başarı arzusunu tatmin edilebileceğine dair bir teminatın da söz konusu olmaktan çıktığı görülür.[427]

---

[426] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 69.

[427] Hatırlanacağı üzere, Papineau'ya göre, bir inancın hakikat koşulu ve arzunun memnuniyet koşulu ancak seçilim mekanizmasına dayanmasıyla mümkün olacaktır. Bu sebeple, işlevselciler böyle bir dayanaktan mahrum olmaları hasebiyle, inançlarının hakikat koşulu vuku bulmayacak ve uygun eylemler seçilemediği için arzu memnuniyeti teminat altına alınamayacaktır. Buna ek olarak, işlevselcilerin realist bir tutumu benimsememeleri –zihnî temsillerin dünyayı gerçekçi bir şekilde resmetmesinin gerekli

Papineau’nun ele aldığı bir başka çıkarım ise şu şekildedir.

(B) “X, G’yi arzular
X, bazı davranışların G’yi üreteceğine inanır
Bu inanç doğrudur
____
X, G’yi başarır”[428]

Daha müşahhas bir hâle getirelim.

(B*) “Ali sınavını geçmeyi arzular,

Ali, kopya çekmenin, çalışmanın vb. davranışların, sınavını geçmesini sağlayacağına inanır,

Bu inanç doğrudur.

____

Ali, sınavını geçmeyi başarır.

Bu çıkarımda ise görüldüğü üzere, belli bir inanç içeriğine doğruluk koşulu getirilmiş ve bu inanca istinat eden eylemin, başarı arzusunu tatmin edeceği sonucuna varılmıştır. Bu ise zihnî temsilin hem belli bir ‘gerçekliği’ haiz olduğunu hem de belli bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda A ve B çıkarımı söz konusu olduğunda Papineau’nun şu ifadelerini mülahaza edelim.

> “İşlevselcilik gibi "içsel" açıklama formlarıyla (A)… nedensel olanı, dış dünyadaki temsilciler olarak değil, içeriden” iterken; (B) çıkarımında, “inançların ve arzuların temsil edici özellikleri hayati önem taşır: arzunun tatmin koşulu, hangi harici sonucun söz konusu olduğunu belirler, inancın doğruluk koşulu, şeylerin bu sonucunu temin etmek için nasıl olması gerektiğini belirler ve inancın bilfiil doğruluğu, bu şeylerin gerçekten de öyle olduğunu tayin eder.”[429]

görülmemesi- münasebetiyle de ‘zihnî temsilin dış dünyadaki *temsili’* arasındaki bağın muallâkta kalması vuku bulmaktadır.

[428] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 69.
[429] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 69.

Daha vazıh bir ifadeyle, Papineau'ya göre, zihnî temsillerin ve içeriklerin doğruluk koşullarının bulunması, onların dış dünyada belli bir gerçekliğinin ve karşılığının mevcut olduğunu gösterir. Böylelikle zihnî temsillerin, zihnimizden, dilimizden, kapasitemizden kavramsal olarak bağımsız olduğu ortaya çıkar.[430] Bu nedenle Papineau, temsil kuramlarına *teleoloji* mefhumunun eklenmesi gerektiğini serdeder. Çünkü Papineau'ya göre, ancak zihnî temsilin teleolojik (*etiyoloji*) kuramı ile inancın ve arzunun belli bir doğruluk ve tatmin koşullarına ve semantik bir değerine sahip olunabilir. Bir başka deyişle, Berent Enç'in de dikkat çektiği üzere, arzunun semantik bir anlamı söz konusu olmasaydı, bu durumda arzu edilen bir elma ile elmaya benzeyen fakat elma olmayan ve bu nedenle de arzu edilmeyen kırmızı-yuvarlak bir cisim arasındaki fark ortadan kalkacaktı.[431] Nitekim içerik yoksa ve semantik söz konusu değilse, bu durumda niçin elmayı tercih ettiğimiz ve elmaya benzeyen fakat elma olmayan bir cismi tercih etmediğimiz ve arzulamadığımız, bir soru olarak kalacaktı.

Bu minvalde Papineau'nun B çıkarımına müvecceh olarak C önermesini analiz ettiği görülür.

> (C) "Doğruluk koşulu, herhangi bir inanç için, bu inanca dayalı eylemlerin, birlikte hareket ettiği arzuların tatminini temin eden koşuldur."[432]

Papineau'ya göre, C önermesi hem pragmatik hem de işlevselci bir bakış açısına sahiptir.[433] Zira C önermesinde *doğruluk*, 'herhangi bir inanca' dayanan eylemin, arzuyu tatmin etmiş olmasına dayandırılır. Bu ise 'belli bir *doğru* inanca' dayanan eylemlerden ziyade, 'herhangi bir inanca' dayanan eylemin esas alındığını göstermektedir ki, bu durum *inancın doğruluğundan* bahsedilmediğini izhar eder. Diğer bir deyişle, C önermesinde *inancın doğruluk koşulu* göz ardı edilmekte (inancın doğru olup olmadığı bilinmemekte) ve *doğruluk koşulu*, arzunun tatminine bağlı kılınmamaktadır. Nitekim bu durum bize inancın doğruluğunu göstermediği için arzunun da tatmin garantisini vermeyecektir. O hâlde, Papineau için inancın doğru

---

430 Michael Devitt,. "Naturalistic Representation", **The British Journal for the Philosophy of Science**. Vol.42, No.3, September, 1991, ss. 425-443, s. 426.

431 Enç, s. 1074.

432 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 70- 71.

433 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 74.

olduğu bilinmeden yapılmış çıkarımlar geçerli olsa dahi, bu vaziyet, inancın doğru olduğunu izhar edemez ve eylemin de başarısını temin edemez. Bu ise C önermesinin eksikliğini teşhir eder.

Bu anlamda Papienau'ya göre, C önermesinde herhangi bir doğruluk ve geçerlilik fikri mevcut değildir; oysaki "teleolojik teori, memnuniyeti aramak için çok daha güçlü ve umut verici bir yaklaşım"[434] önermektedir. Bunu ortaya koyabilmek adına Papineau, C önermesini "insanın karar-verme sisteminin biyolojik bağlamı içerisine yerleştirir ve böylece… arzuların biyolojik bir amaca sahip olduğunu görmemize izin verir."[435] Böylelikle C önermesindeki eksikliği bertaraf etmek üzere yeni bir analiz gerçekleştirmeyi isteyen Papineau, *inançların doğruluk* koşulu ile *arzuların tatmin* koşulunu 'biyolojik bir amaç' ile yani *doğal seçilim mekanizması* ile birleştirebilmeyi hedefler. Nitekim Papineau'ya göre, geçerli çıkarımlar ve doğru inançlar üretebilmek için 'arka plan' inançlarına yani belli bir mekanizmaya ihtiyacımız vardır ki, bunlar biyolojik amaca uygun çıkarımlar yapabilmemizi ve doğru inançlar üretebilmemizi sağlar. O halde, *biyolojik* amaca uygun bir arzunun yerine gelmesi, *biyolojik* amaca uygun bir inancın yerine geldiğini gösterir. Yahut tam tersi bir şekilde, *biyolojik* amaca uygun inanç yerine gelirse, bu *biyolojik* amaca uygun olan arzunun da tatmin edilmiş olması anlamına gelecektir.[436] Papineau böylelikle, inancın doğruluk koşulu ile arzunun tatmin koşulu arasında biyolojik amaç bakımından bir bağ kurmaya çalışır. Böylelikle bütün inançların ve arzuların temeline doğal seçilimi yerleştiren Papineau, mevzubahis inançları ve arzuları doğal seçilime dayandırarak, inancın doğruluk koşulunun ve arzunun tatmin koşulunun bu mekanizma vasıtasıyla çalışmasını sağlar. Bu amacını gerçekleştirebilmesiyle, dünyanın doğru bir şekilde temsil edilebileceğini düşünür.

Fakat –yukarıda da belirtildiği üzere- inanç ve arzu arasındaki bağın eksik olması, semantiğin ortadan kalkmasına ve böylece sentaktik (sözdizimsel) bir duruma geçilmesine; bunun sonucunda ise, dünyanın doğru temsil edilmesinin ortadan

[434] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 79.
[435] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 78.
[436] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 77. Papineau'nun getirmiş olduğu bu izahlar mütalaa edildiğinde –hatırlanacağı üzere-, Papineau'ya göre, eğer inancın ne olduğu bilinmiyorsa ve herhangi bir arzu memnuniyeti vücut bulmuş olsa dahi, bu durum inancın hakikat olduğunu bize izhar etmemekteydi.

kalkmasına neden olmaktadır. Bu durum ise Papineau'nun ifadesiyle, "sentaktik bir stratejinin umut vermeyen bir tutumu olarak gözükür…"[437] Bu bağın kurulabilmesi için arzunun tatmininin gerçekleşebilmesinde '*herhangi bir inanç*' artık yeterli olmayacak; belli bir inancın *doğruluğu* gerekli olacaktır. Bu anlamda C önermesinde ve işlevselci bakış açısında gözden kaçırılan nokta, hem inanç ve arzu arasındaki bağın hem de dış dünyanın gerçekçi bir şekilde temsil edilememesidir. Papineau buradaki zorluğun üstesinden gelebilmek adına ne yapılması gerektiğini şu şekilde izah eder.

> "Arzu edilen sonuçların biyolojik olarak üretilmesi gerektiği yönündeki arzu tatminini açıklarım ve sonra bunu (C)'ye yerleştiririm, böylece arzuları tatmin etmenin biyolojik amacını gerçeğe dönüştürürüm."[438]

Böylece Papineau'nun C önermesine yönelik yapmış olduğu birtakım değişiklikler ve buna bağlı olarak zihnî temsile yönelik açıklamalarının ontolojik yorumu ve yeni analizleri şu şekildedir.

> (F) "Herhangi bir inancın doğruluk şartı, o inancın doğurduğu fiillerin, arzuların tatmininin *biyolojik amacını*[439] temin etmesidir.
> (G) Ancak ve ancak p (doğru) ise, o inancın doğurduğu fiiller, o inancın arzuları tatmin etme amacını yerine getirecektir.
> (H) Ancak ve ancak p (doğru) ise, söz konusu inanç doğrudur."[440]

Burada F önermesi, bize şu iki önerme arasında yer değişikliği yapabileceğimizi göstererek, zihnî temsillerin gerçekçi içeriklere sahip olduğunu gösterir.

1. X inancı ancak ve ancak p ise doğrudur.
2. X inancı tarafından oluşturulan eylemler, ancak ve ancak p ise, X amacını yerine getirecektir.[441]

1.önermeye bakıldığında X'in doğruluğu p ile ve p'nin de doğruluğu X ile sağlanmıştır. 1.önermede, inancın doğruluk koşulu sağlanmıştır. Bu nedenle de doğru

[437] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 76.
[438] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 71.
[439] İtalik bize aittir.
[440] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 80. G ve H önermelerinde geçen 'p' belli bir koşul anlamındadır.
[441] Kapitan, s.427; Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 81.

bir inanç tarafından oluşturulan eylem, p koşulları altında X amacını her daim yerine getirecektir. X inancının amacı ise arzunun tatmin koşulunu sağlamaktır. O hâlde; X inancı doğru olduğunda, ancak ve ancak X inancı tarafından üretilen eylemler X'in amacı olan arzunun tatmin koşullarını yerine getirmiş olacaktır. Papineau'ya göre, bir inanç bu iki eşitlikteki tatmin durumunu karşıladığı sürece bir temsil olarak karşımıza çıkar ve kavramlar da inançları temsil eden unsurlar olmaları nedeniyle, bir temsil ifadeleri olarak belirirler. Böylelikle, Papineau'nun, söz konusu F-G-H önermeleriyle izah etmek istediği durum, belli bir inancın –biyolojik amaca dayanması koşuluyla- aynı koşullarda, arzu tatmininin elde edebileceğini göstermektir. Böylece biyolojik amaca dayalı olan inançların 'aynı koşullar' mevcut olduğunda arzunun tatmininin sağlanacağı genellemesine varılmaya çalışılır. Nitekim fizikalizm mevzuunda değinildiği üzere, Papineau'ya göre, seçilim mekanizmasına dayalı olarak birtakım genellemelerin meşruluk kazanmasının haklı gerekçesi ancak bu şekilde sağlanabilir.

Bu noktada Papineau'nun aynı inancın, aynı koşullarda aynı arzu tatminini meydana getireceğine yönelik F-G-H önermelerinin sunduğu bu yorum bizi inançların kompozisyonu düşüncesine götürmektedir. Daha vazıh bir ifadeyle, Papineau'nun bu konudaki düşüncelerini mütalaa edecek olduğumuzda, Papineau'ya göre, insanın karar-verme sisteminin işleyişini izah eden inançların ve arzuların birtakım parçaları, bileşenleri vardır.[442] Bu parçalar eski inançların tebdil edilmesini ve eski inançlardan yeni inançlar üretebilmemizi ve nihayetinde inançlar arasında bir kompozisyon oluşturabilmemizi sağlar. Papineau'ya göre, arzular, "belirli sonuçlar doğuracak eylemleri yapmak için biyolojik bir amaca sahiptir"; inançların, "belirli koşullara uygun eylemleri teşvik etmek için biyolojik amacı vardır ve dolayısıyla bu koşullarla birlikte değişen biyolojik amaç"[443] yani bir çıkarım mekanizması mevcuttur. Bir başka ifadeyle, koşullara göre, inançlar ve arzular tebdil edebilmekte, bu tebdil biyolojik amaçtan kaynaklanmaktadır. Bu noktada, mekanizmanın amacı, tebdil edilmesi gereken "eski inançların eş zamanlı olarak değişmesini" ve eski inançlardan yeni inançların çıkmasını temin edebilmektir. Bu anlamda inançlar ve arzuların değişmesi gibi çıkarımlar da değişmektedir. Böylelikle biyolojik amaca uygun olarak, eş zamanlı eski inançlar tecdit

[442] Peter Godfrey-Smith, "Meaning, Models and Selection: A Review of Philosophical Naturalism", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol.56, No.3, September, 1996, s. 677.
[443] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 77.

edilmekte (güncellenmekte) ve yeni inançlar ortaya konulmaktadır. Bu yeni inançlar ise, eski inançların parça ve bileşenlerinden ayrı olmamaktadır. Zira Papineau'ya göre, inançlar arasında belli bir kompozisyon bulunmaktadır.

Papineau'ya göre, her ne kadar inançlar ve arzular değişse de geçmişte söz konusu biyolojik amaca dayalı olan belli bir X inancımıza dair koşulların –p- tekrardan vuku bulması durumunda, eski X inancımıza yönelik yeni inançlar türetebilir ve yeni türetilen inançları, eski X inancımızı p koşullarında uygulayabiliriz. Bu ise arzu tatminini yerine getirecektir.

3.2.3. Zihnî İçeriklerin Bireyselleştirilmesi

Bunlara ek olarak belirtmek gerekir ki, Papineau bu sisteminde seçilim mekanizmasına dayanan zihnî içeriklerin 'bireyselleştirilebileceğini' savunur. Bir diğer deyişle, her insanın zihnî içeriklerinin aynı olması beklenemez. Nitekim fizikalizm bölümünde geçen token özdeşlik kuramına göre, bir zihnî özelliğin, tek bir fiziki nedeni mevzubahis değildi, bilakis zihnî özelliklerin bazı fiziki nedenleri bulunmaktaydı. Bu düşünceyle paralel olarak, bütün insanların zihnî içeriklerinin de bu anlamda aynı olması beklenemez. Hattâ bir insanın mütemadiyen aynı zihnî içerikleri haiz olması dahi mümkün değildir. Bu anlamda, zihnî temsil kuramıyla da bağlantılı olan bu düşünceye göre, zihnî temsillerimizin yahut içeriklerimizin (hem şahsi anlamda hem insan türü anlamında) tip özdeşliği gibi bire-bir özdeşlikten ziyade, her insanın zihnî temsillerinin bireysel olduğu bir sistem ortaya konulmaktadır.

Bu meyanda Papineau'nun zihnî temsillerin ve içeriklerin hem bireysel olduğunu hem de 'farklı' koşullarda değişebileceğini izhar edebilmek adına, farklı koşullarda yaşayan, fakat fiziksel olarak özdeş olan iki kişinin, aynı istek ve arzu içerisinde olduklarını ve "sıcak olmak istiyorum" dediklerini ve bu bağlamda da "etrafta koşmak beni sıcak tutacaktır" dediklerini varsayar.[444] Papineau'ya göre, her ikisi de aynı inanca sahip olsalar da onların arzularını tatmin edecek koşullar farklılık göstermektedir.[445] Nitekim Bill'in eylemleri ancak ve ancak Bill'in etrafta koşması

[444] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 88.
[445] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 88.

sonucunda onu sıcak yapıyorsa, eylem başarılı olacak demektir. Oysaki Papineau'ya göre, Ben'in koşulları oldukça farklılık arz etmektedir. Bu nedenle de başlangıçtaki inançları aynı olsa dahi eylemlerinin başarılı olabilmesi ve arzularının tatmin edilmesi, koşullarının farklı olması hasebiyle değişecektir. Papineau'ya göre bunun sebebi, "Bill'in ve Ben'in inançlarının doğruluk koşullarının farklı"[446] olmasındandır. Doğruluk koşulları farklı olması nedeniyle de ortaya konulacak eylemler farklı olacak bu ise başarı koşullarının farklı olmasına yol açacaktır. Hülasa, farklı koşullara göre arzunun tatmin durumu değişiyorsa, arzunun tatminini meydana getirecek olan inancın doğruluk durumu da farklı olacaktır ve değişecektir. Başka bir deyişle, Bill'in ve Ben'in inançlarının hakikat koşulları farklıdır; zira içinde bulundukları koşullar farklıdır. Koşulların farklı olması hem inançların hem inançların doğruluk koşullarının hem de çıkarımların geçerliliğinin farklı olmasına; buna bağlı olarak, eylemlerinin de farklı olmasına ve son kerte olarak arzu tatmininin farklı olmasına neden olacaktır. Bu düşünceye göre, farklı koşullarda yaşayan kimselerin –fiziksel olarak özdeş olsalar dahi- zihnî temsilleri aynı olmayacaktır.[447]

Bu misale ek olarak, Papineau'ya göre, -fizikalizm bölümünde işlendiği üzere- farklı gezegen üzerinde yaşayan fakat fiziksel olarak özdeş olan kimseler, farklı koşullar ile çevrelenmiş olmaları hasebiyle, dünyamızda 'su' olarak adlandırdığımız H_2O, diğer gezegende XYZ olarak adlandırılacak olduğunda, Papineau'ya göre, burada hiçbir zaman XYZ, H_2O'nun yerini tutmayacaktır. Çünkü dünyada yaşayan kişinin H_2O'ya dair zihnî temsili ile diğer gezegende yaşayan fiziksel olarak özdeşinin, zihnî temsili farklı çevre koşullarında olmaları münasebetiyle farklı olacaktır. Netice itibarıyla, fiziksel olarak özdeş olan bu kimseler aynı koşullara sahip olmadıkları için aynı temsilleri de haiz olamayacaklar ve bu sebeple de hiçbir zaman aynı dili paylaşmayacaklardır.[448]

Yukarıdaki misalleri tetkik ettiğimizde, Papineau fiziksel olarak özdeş kimselerin, farklı koşullarda bulunmaları neticesinde, zihnî temsillerinin de farklılık arz edeceğini göstermeye çalışır. Nitekim bu durum, Papineau'nun ikinci derece özellik ve

---

[446] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 88.
[447] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 88-89.
[448] Paul M. Churchland, **Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği**, çev. Ekrem Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013, s. 100.

token özdeşlik kuramını, zihnî temsil kuramında kullandığını teşhir eder. Çünkü ona göre, "geniş anlamda inançların ve arzuların harici nesnelerin varlığına bağlı olması, onların sadece ikinci dereceden ilişki hâlleri olması bakımındandır."[449] Daha açık bir ifadeyle, Papineau'nun vermiş olduğu bu misaller, inançların ve arzuların hem dış dünyaya ve koşullara bağlı olduğunu hem de zihnî içeriklerin bireysel bir hâlde olduğunu izhar eder. Fakat bu durum zihnî içeriklerin, beyindeki fiziksel durumlar tarafından gerçekleşmediği anlamına gelmemektedir. Zira Papineau'ya göre, "inançların ve arzuların nedensel gücü her zaman beyin durumlarının davranışı nasıl etkilediğine bağlı olacaktır."[450] Nitekim Papineau'ya göre, "bir inanç onu oluşturan (component) kavramların bilişsel rollerinin ve onların yapısal ilişkilerinin bir işlevidir"[451] "Bir kavramın ayniyeti [yahut onun ne olduğu] onun belli bir yapıya sahip genel inançlar sistemi içindeki bilişsel rolü tarafından belirlenecektir."[452] Böylelikle inanç, hem dışsal koşullarla[453] belirlenen bir özellik olacak hem de inancın içsel, işlevsel bir hüviyeti haiz olduğu da hâsıl olacaktır. Papineau'nun inanca dışsal özelliğin yanı sıra iç-nedensel rolü de eklemesi inancın 'bireyselleşmesini' sağlayan en önemli adım olmaktadır. Bilahare, Papineau'nun kuramına müvecceh yapmış olduğu şu izah, zihnî temsillerin bireysel olduğunu daha yakinen göstermektedir. Ona göre "göz organizmanın içsel fiziği üzerine bağlı olma (*supervenience*)"[454] etkisine sahip olmamakla birlikte, "prensip olarak, iki organizma aynı fiziksel özellikleri paylaşabilir, fakat bu özellikler farklı amaçlar için dizayn edilmiş olabilir."[455] Bu nedenle fiziksel olarak özdeş olan canlıların, göz gibi

---

[449] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 89.

[450] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s, 90.

[451] Reinaldo Elugardo, "Reality and Representation", **Noûs**, Vol. 26, No. 3, September, 1992, s. 382.

[452] Elugardo, s. 383.

[453] Nitekim inançlar ve arzular Papineau'ya göre dış koşullara bağlıdır. Zira inançların ve arzuların yani zihnî içeriklerin, dünyanın gerçekçi resmini çizebilmesi için dış koşulların mevcut olması zaruridir. Bütün bu anlatılanlardan şu anlaşılmaktadır ki, esasen Papineau dış koşullara yönelik iki zıt özelliğin olduğunu göstermektedir. Nitekim dış koşullar bir yandan bireyin inançlarının ve arzularının oluşmasına önemli bir aracılık etmektedir –inançların ve arzuların doğal seçilim mekanizmasına dayanması şartıyla-, fakat öte yandan insanlarda oluşan inançların ve arzuların birbiri ile kesişme ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Papineau tarafından dış koşulların iki veçhesine atıf yapılmaktadır. İlki, kişinin inançlarının ve arzularının oluşmasını sağlayan veçhesidir; ikincisi, her bir insanda farklı bir şekilde tebeyyün eden inançların ve arzuların hiçbir surette müşterekliğini vermeyen veçhesidir. Bu da göstermektedir ki, Papineau, 'dış koşulların' bireyin inanç ve arzularının oluşmasını sağlayan önemli bir etken olarak görürken, söz konusu dış koşulların bütün insanların inançlarının ve arzularının müşterekliğini bertaraf eden bir özellik olarak takdim eder.

[454] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 90.

[455] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 90.

gayet fiziksel ve kimyasal bileşenlerden müteşekkil olan bir organizmanın dahi farklı bir biyolojik amacı haiz olabileceği serdedilmektedir.

Papineau'ya göre, göz gibi fiziksel ve kimyasal özelliği haiz olan bir vasıf nasıl ki, ona sahip olan her organizmada farklı işleve sahip olabiliyorsa, hakeza bu durum inançlar ve arzular için de açık bir şekilde geçerli olabilecektir. Bu nedenle de Papineau için farklı bölgelerde yaşayan kimselerin, aynı zihnî temsillere sahip olamayacağı vazıh bir şekilde ortaya çıkar. Bu sebeple zihnî içeriklerin/temsillerin aynı olacağı düşüncesi, Papineau için doğru olmaktan çıkar. Zira her bir inanç ve arzu farklı biyolojik amaçlara hizmet etmektedir. Böylelikle de farklı koşullardaki fiziksel olarak özdeş kişilerin dahi hiçbir zaman 'aynı zihinsel' içerikleri paylaşamayacakları tebarüz etmektedir.

Bu minvalde Papineau, 'fiziksel özdeşliğin', inançların ve arzuların özdeşliğini temin etmediğini göstererek bağlı olma (*supervenience*) görüşünün geçersizliğini serdetmeye çalışır. Zira bağlı olma (*supervenience*) görüşü 'fiziksel bakımdan özdeşliğin' inançların ve arzuların aynı olması gerektiğini şart koşarak, inanç ve arzuların muhtevasını daraltmaktadır. Hâlbuki Papineau, fiziksel özdeşlik söz konusu olduğunda, bütün inançların ve arzuların özdeş olması gerekliliğini reddetmektedir. Bu reddini ise zihnî temsili ve zihnî içeriği 'seçilim tarihine' bağlı kılarak gerçekleştirmektedir. Zihnî temsillere 'seçilim tarihini' ekleyen Papineau, zihnî içeriklerin dünyayı doğru betimleyebileceğini mülahaza etmesinin yanı sıra bu durumun zihnî temsillerin 'bireyselleşmesini' de husule getirdiğini iddia eder. Zira zihnî temsillerin, seçilim tarihine dayanması ve hiçbir insanın seçilim tarihinin aynı olmaması, zihnî içeriklerin de aynı olamayacağını gösterir. Bir diğer ifadeyle Papineau'ya göre, "bir başka varlık… benzer biçimde yapılandırılmış bir seçilim tarihini"[456] paylaşmadığı müddetçe aynı zihnî içerikleri de paylaşamayacaktır. Daha açık bir ifadeyle, iki kişinin seçilim tarihi aynı olmadığı müddetçe, zihnî içerikleri aynı olmayacaktır. Papineau'nun bu izahını daha müşahhas bir hâle getirmek adına, Papineau'nun ele aldığı, herhangi bir seçilim öyküsüne sahip olmayan ve kazara varlığa gelmiş bir kopyanın zihnî temsillerini izah eden şu düşünce-deneyine bakalım.

[456] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 91.

Kozmik bir kaza sonucunda, fiziksel açıdan özdeş bir kopyamızın var olduğunu düşünen Papineau, bu kopyanın bir anda varlığa gelmiş olduğunu ve bizim gibi birtakım inançlara sahip olduğunu farz eder.[457] Lakin tek fark, kopyamızın inançlarının içerikten mahrum olmasıdır. Zira herhangi bir doğal seçilim tarihiyle oluşmuş bir inancı mevcut değildir. Bu sebeple de kopyamızın inançlarının, dışsal herhangi bir gerçekliği –masadağı- de söz konusu değildir. Fakat bu noktada Papineau, işlevsel olarak bizim davranışlarımızla aynı davranışları üreten kopyamızın, seçilim tarihine sahip olmayan bir varlığın da aynı ve doğru sonuca ulaşmış olmasının, seçilim tarihini ehemmiyetsiz bir hâle getirip-getiremeyeceğini sorgular.[458] Nitekim burada doğal seçilim tarihine sahip olmayan kopya, seçilim tarihine sahip olan bizlerle aynı davranışları sergilemiş ve doğru sonuçlar üretmiştir. Lakin bu durum, Papineau'ya göre, ne seçilim tarihini ne de biyolojik amaç/teleolojik temsil teorisini gereksiz hâle getirir. Zira Papineau'ya göre, kopyamızın davranışlarının, doğru fiillerle seçilmiş olması ve arzusunun tatmin edilmiş olması, kopyamızın 'inancının doğru' olduğunu göstermez; çünkü Papineau'ya göre, kopyanın herhangi bir temsili, içeriği söz konusu olmayıp, burada sadece işlevselci bir durum ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kazara varoluşa gelen kopyanın inançlarının, *doğru içeriği olan bir inanç* olabilmesi için, sahip olduğu inançlarının, 'bir şey' hakkında olması ve böylelikle de öğrenme öyküsüne yahut seçilim tarihine istinat etmiş olması iktiza eder. Hâlbuki kopyanın mevcut inançları bu türden bir özelliği haiz değildir. Bu durumda, Papineau'ya göre, kopyanın inançları 'bir şey' hakkında olmadığı için ve seçilim tarihine göre de oluşmadığı için kopyanın inançları sadece işlevsel bir mânâya sahip olup, işlevsel anlamda vuku bulabilir.[459] Bu sebeple de kopyanın inançlarının 'bireyselleştirilmiş' dışsal bir özelliği mümkün değildir.[460] Bunun nedeni kopyanın zihnî temsillerinin –inancının ve arzusunun- biyolojik amaca bağlı olmamasıdır. Bu durumu Michael Devitt sözleriyle daha anlaşılır hâle getirelim.

> "Bir inanç belirteci (token) ancak ve ancak onun bir işlevi varsa bir içeriğe sahiptir. Ancak ve ancak onun türü (type) seçilmiş ise onun bir işlevi vardır. Ancak ve ancak düzenli bir surette arzunun tatminine götürürse, o inanç

[457] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 91-94
[458] Elugardo, s. 385-386; Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 91.
[459] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 91-94.
[460] Elugardo, s. 386.

seçilmiştir. Ancak ve ancak genellikle geçmişten beri doğru çıkmış ise, düzenli olarak arzunun tatminine götürmüştür Dolayısıyla bir token inanç bir doğruluk geçmişine sahip oluncaya kadar, o inancın bir içeriği yoktur. Buradaki endişe verici husus, içeriksiz bir doğruluğun olması paradoksu değildir. Bu kolayca bertaraf edilebilir. Buradaki endişe, belirli bir içeriğe sahip olan bir halin, onun türü (type) henüz seçilme şansına sahip olmadığı halde, kesinlikle bir inanç olabilmesidir.…"[461]

Netice itibarıyla, Papineau'ya göre, teleolojik temsil kuramıyla, bir insanın bütün inançları ve arzuları doğal seçilim tarihine bağlı kılınarak tebarüz etmektedir. Bu sebeple her insanın içinde bulunduğu koşulların farklı olması, bütün insanların seçilim tarihlerinin de farklı olmasına izin vermektedir. Doğal seçilim tarihinin farklı olması, insanların inançlarının ve arzularının da farklı olmasına neden olmaktadır. Bütün bunlar ise insanların zihnî içeriklerin bireyselleştiren durumu husule getirmektedir. O hâlde, Papineau'ya göre, kazara vücut bulan kopyamızın arzusunu tatmin edebilmesi için onun da belli bir seçilim tarihine sahip olması gerekmektedir. Aksi hâlde zihnî temsillerinin –inançlarının ve arzularının- gerçek bir içeriğe sahip olması ve hakiki mânâda arzunun tatmin edebilmesi beklenemez.

Bu minvalde Papineau, bütün insanların zihnî içeriklerinin aynı olduğunu iddia eden Donald Davidson'a (1917-2003) ve onun 'Radikal Yorum (*Radical Interpretaion*) kuramına karşı çıkar. Bu noktada Papineau ve Davidson arasında belirgin farklılıklar karşımıza çıkar. Zira zihnî temsilleri ikinci derece özellik ve token özdeşlik kuramıyla değerlendiren Papineau'ya karşı olarak, Davidson'un zihnî temsilleri bağlı olma (*supervenience*) kuramıyla ilişkilendirdiği görülür.[462] Bunun nedeni Davidson'un zihnî temsilleri ve içerikleri, aynı sayması ve genelleştirmesidir. Bu bağlamda, Davidson'un Radikal Yorum kuramının ne olduğunu ve hangi bağlamda Papineau tarafından tenkit edildiğini kısaca ele alalım.[463]

[461] Devitt, s. 439.
[462] Şeref Günday, **Zihin Felsefesi Üzerine Yaklaşımlar**, Bursa: Asa Kitapevi, 2002, s. 95.
[463] Daha detaylı bilgi için bknz: D. Davidson, "Causal Relations", **Journal of Philosophy**, 1967; D. Davidson, "Mental Events", L. Foster and J. Swanson (Ed.), **Experience and Theory**, London: Duckworth, 1970; D. Davidson, **Essays on Actions and Events**, Oxford: Clarendon Press, 1980; D. Davidson, **Inquiries into Truth and Interpretation**, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Davidson'a göre, "bazı zihnî olaylar fiziksel olaylar ile nedensel olarak etkileşim" hâlindedir.[464] Bu anlamda Davidson'a göre, bir kelimenin anlamı da onu çevreleyen dış dünya ile nedensel olarak bilinebilmektedir. Mesela Türkçedeki 'ağaç' kelimesi ile İngilizcedeki 'tree' kelimesinin aynı olduğunu ancak ve ancak aynı çevre koşullarının karşılanması nispetinde bilebiliriz.[465] Bir başka tabirle, eğer biri, ağaçların mevcut olduğu bir ortamda ise ve ağaca işaret ederek bir şey söylüyorsa, bu durumda ağacı işaret etmek amacıyla kullandığı sözcüğün ne olduğunu biliriz. Bu anlamda Davindson'a göre, bir insanın ne kastetmiş olduğunu ancak kendi zihnî içeriklerimiz yoluyla anlayabilmekteyiz. Hâl böyle olunca, bizim zihnî temsilimiz ne ise, doğal olarak, bir başka topluluktaki bir bireyin de –aynı koşullarla çevrili olmamız şartıyla- zihnî temsilimize sahip olabileceği Davidson tarafından iddia edilir. Diğer bir ifadeyle, başka bir toplulukta yaşayan bir birey, bizimle nispeten aynı çevre koşullarını paylaştığı sürece, ağaç misali gibi, bizimle aynı düşünceye, zihnî temsile-içeriğe ve yoruma sahip olacak, başka herhangi bir zihnî temsile-içeriğe ve yoruma sahip olması mümkün olmayacaktır.[466]

Böylelikle Davidson'a göre, inancın doğruluk-koşulları ancak çevre koşulları vasıtasıyla bilinebilmekte, bu nedenle de koşullar bize bir başkasının ne gibi bir inanç içeriğine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Davidson'un radikal yorum kuramına göre, gerçek durum, kişinin içinde bulunduğu ve yine kişinin çevrelendiği koşullar ile meydana gelen inancın genelleştirilmiş olmasıdır. Bu anlamda, içinde bulunduğumuz koşullara sahip insanların, bizimle aynı inanç ve zihnî temsillere sahip olduğu tebarüz edecektir. Bu anlamda Davidson'un savunduğu iyilikseverlik ilkesine (*principle of charity*)[467] göre, anlaşmanın en üst düzeyde sağlanabilmesi için anlam ve inanç

---

[464] Donald Davidson, **Essays on Actions and Events**, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 208.

[465] Jeff Malpas, "Donald Davidson", **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018); Vladimir Kalugin, "Donald Herbert Davidson (1917-2003)", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, https://www.iep.utm.edu/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018).

[466] Jeff Malpas, "Donald Davidson", **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018); Vladimir Kalugin, "Donald Herbert Davidson (1917-2003)", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, https://www.iep.utm.edu/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018).

[467] Davidson'a göre, insanlarla anlaşmanın vuku bulabilmesi ve kurulan iletişimin en üst (maksimum) düzeyde sağlanabilmesi için iyilikseverlik ilkesine ihtiyaç vardır. Bu anlamda Davidson iyilikseverlik ilkesini anlambilimsel bir teori olarak takdim eder. Böylelikle iyilikseverlik ilkesi,

sabitlenir.[468] Çünkü burada dillerin kullandığı cümlelerin doğruluk şartı tek bir şekilde dışsal koşullara bağlanarak yorumlanmış olur. Burada hem Papineau'nun hem de Davidson'un düşünceleri arasındaki farkı daha yakinen görmek adına aşağıdaki misallere bakalım.

Farzımuhal Alex adlı bir kimsenin size çarptığını ve sizinde yere düştüğünüzü ve sizi yerden kaldırıp "Humph!" dediğini duydunuz.[469] Daha sonra, Alex'in, kalabalık bir alışveriş merkezinde, konu mankenine çarpıp aynı davranışları ona uyguladığını ve yine "Humph!" dediğini işittiniz. Bu durumda, Alex'in konu mankenine dair yanlış bir inanışa sahip olduğunu ve konu-mankenini insan zannettiğini ve ona da size dediği gibi, "Özür dilerim!" dediğini düşünürsünüz.[470] Bütün bu çıkarımları yapmamızın temel sebebi, her insanın bizim gibi düşündüğü varsayımıyla hareket etmemizdir. Çünkü bu noktada zihnî temsillerimizin, inançlarımızın ve davranışlarımızın yabancı insanlarla da ortak olduğunu düşünürüz. Nitekim Alex'in bu davranışını yorumlarken de konu-mankenine dair inancının yanlış olduğuna hükmetmemizin sebebi, kendi 'insan' mefhumumuzun zihni temsillerimizdeki karşılığında konu-mankenine 'özür dilenmeyeceğine' dair düşüncemizdir. Bu durumda, Alex'in konu-mankenini, insan zannettiğine dair yargımız doğru ise, bu durumda Alex, bizdeki 'insan' mefhumuna sahiptir. O hâlde, inanç sistemimizdeki 'insan' kavramımız ile Alex'in inanç sistemindeki 'insan' kavramının aynı bilişsel role sahip olduğu ortaya çıkar.[471] Aksi hâlde yapılan yorumlar ve değerlendirmeler yanlış olduğu gibi, davranışlarını gözlemlediğimiz hâlde herhangi bir çıkarımın yapılması mümkün olmazdı. Bu ise yukarıdaki eleştirimizin vuku bulmasına ve herhangi bir iletişimin ve inanç ortaklığının kurulamayacağını tasdik etmek anlamına gelecektir. Bu durum ise diğer insanlarla inanç ortaklığı yakalanmadıkça kurulan cümlelerin ne mânâ ihtiva ettiğinin de bilinmeyeceği anlamına gelecektir.

---

anadildeki doğrulardan hareketle, yabancı dildeki cümleler için doğruluk koşullarının tayin edilmesidir. (Nathaniel Goldberg, "Princible of Charity", *Dialogue* XLIII, 2004, ss. 671- 683, s. 672-673).

[468] Vladimir Kalugin, "Donald Herbert Davidson (1917-2003)", **Internet Encyclopedia of Philosophy,** https://www.iep.utm.edu/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018).

[469] Elugardo, s. 382.

[470] Elugardo, s. 382.

[471] Elugardo, s.382.

Bir başka misal olarak, ikiz dünyada yaşayan X adındaki bir ikizin bu dünyaya geldiğini varsayalım. X suya "bu sudur" dediğinde, onun ikizi olan ve bu dünyada yaşayan Veli, X ile aynı içeriklere sahip olduğu inancı "yanlış" bir şekilde oluşur. (Çünkü Papineau'ya göre, asla temsiller aynı olamaz. Sadece aynı olduğu zannedildiği için yanlış bir inanç oluşturulmuş olur.) Bu inanca A diyelim. Bununla birlikte, X aynı bardaktaki sudan bir yudum aldığında ve ona "bu sudur" dediğinde, "bardaktaki sıvının su olduğuna" dair Veli'de bir inanç oluşacaktır. Bu inanca da B diyelim. Bu iki inanç bizde hem bu dünyada hem de ikiz dünyada kullanılan suyun hem aynı işleve sahip olunduğunu hem de su hakkında aynı bilişsel yapılara sahip olunduğunu gösterir.[472] Oysaki bu durum Papineau tarafından kabul edilemez. Zira Papineau inançların bireyselliği üzerine vurgu yaparak (ki bu durum token özdeşlik kuramıyla da ilişkilidir) sadece işlevsel nedensel rollerin inanç içeriklerini belirleyemeyeceğini düşünür.

Bu iki örnekte görüldüğü üzere Davidson, herhangi iki kimsenin farklı bölgelerde yaşamış olsalar da aynı koşullar söz konusu olduğunda zihnî içeriklerinin özdeş olabileceğini ve böylece aynı dili paylaşabileceklerini mülahaza ederken, Papineau zihnî içeriklerin bu şekilde özdeş olabileceği düşüncesinin sadece bir yanılgı olduğunu iddia eder. Çünkü Papineau'ya göre, Davidson'un anti-realist tutumunda zihnî içeriklerin F önermesinde olduğu gibi biyolojik gayeye bağlanmaması nedeniyle, aynı bağlamlarda, aynı tatmin koşullarının vuku bulacağını söylemek mümkün olmamakta ve bu durumu meşrulaştıracak herhangi bir durum mevzubahis olmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, aynı koşullar mevcut olduğunda aynı inancın, aynı davranışa yöneltmesi ve nihayetinde aynı arzu tatminin hâsıl olmasını temin edecek bir vaziyet söz konusu değildir. Lakin Papineau tam bu noktada, aynı koşullarda, aynı inancın, aynı arzu tatminini sağlayabileceğini ve bunun mümkün ve geçerli olduğunu bilimsel olarak ortaya koyabileceğini düşünür ki, bu düşüncesini seçilim mekanizmasına dayandırır. Nitekim Papineau'ya göre, seçilim mekanizmasına dayalı olarak, mazide, hâlde ve müstakbelde 'aynı koşulların' tecelli etmesi, aynı inanca yönlendirmesi ve aynı davranışların başarılı sonuçlar doğurması söz konusu inancın 'güvenilirliğini' arttırmaktadır. Daha müşahhas bir tabirle, hâlde ve mazide P koşulu yerine getirildiğinde ancak ve ancak inanç tipi Z'nin mevcut olması onun biyolojik amacını

[472] Elugardo, s. 384.

ortaya koyar. Papineau'ya göre, Z inancı "genellikle avantajlı bir davranışsal etkiye sahip" olup, bu durum onun "korunmasına yol açar."[473] Böylelikle mazideki P koşulları yerine getirildiğinde inanç tipi Z, arzuları tatmin ederek, Z inancı müstakbelde de avantajlı davranışlar üretir.[474] Bu tutum, P koşulunda Z inancının sadece mazide ve hâlde değil müstakbelde de (P koşulunun tekrarlanması nispetinde) etkili davranışlar üretmesini ve netice olarak Z inancına olan güvenin ziyadeleşmesini sağlamaktadır.

3.2.4. Fizikalizm ve Temsilin Teleolojik Kuramının Mezcedilmesi

Papineau, ampirik bilimlerde olduğu gibi teleolojik temsil teorisi için de inançlar-arzular ve davranışlar hususunda indirgemenin mümkün olabileceğini savunmaktadır. Ona göre, nasıl ki, kimyagerler, su için H_20 tespitinde bulunuyorlarsa ve bu tespit deneysel bir kanıt olarak bizlere sunuluyorsa, hakeza bu durum Papineau'ya göre, teleolojik temsil teorisi için de geçerli olabilmektedir. Bu ise teleolojik temsil teorisinin deneysel verilere ve kanıtlara dayalı bir mekanizmayı haiz olduğunu göstermektedir. Papineau bunu hâsıl edebilmek için, ilk olarak, inançlarımızı ve arzularımızı günlük psikolojinin açıklamakta yetersiz kaldığını mülahaza eder ve bu noktada günlük psikolojideki söz konusu yetersizliğin bertaraf edilmesi için teleolojik temsil teorisine ihtiyaç duyulduğunu serdeder. Böylelikle "teleolojik teorinin savunucuları, günlük düşüncenin temsili bir içerik kavramını somutlaştırdığının farkına varmalıdırlar"[475] diyerek, günlük psikolojinin mücerret açıklamalarının, müşahhas bir hâle çevrilmesi gerektiğini vurgular. Böylece Papineau'ya göre, teleolojik temsil teorisi, günlük anlayışı sathilikten kurtarıp, anlayışın derinleşmesini ve arıtılmasını sağlar. Bütün bunlar Papineau'ya göre, günlük psikolojinin yetersiz cevaplarını, ampirik indirgemeler yapılmasıyla inançların ve arzuların –zihnî temsillerin- daha doğru ve derin bir anlayışını bize takdim edecektir.[476] Papineau bu durumu bir misal yoluyla izah etmeye çalışır.

Misale göre, bir parkın belirli bir noktasını mütemadiyen ziyaret etme arzusuna sahip bir kadın düşünelim. Bu kadın sahip olduğu hangi inancı ve arzusuyla bu parka

---

[473] Elugardo, s. 385.
[474] Elugardo, s. 385.
[475] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 95.
[476] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 95.

gitmek istediğini bilmemektedir. Günlük psikoloji, kadının söz konusu eylemine yönelik oldukça muhtelif cevaplar vermektedir. Verdiği cevaplar, çiçeklerin görünüşü, huzurlu atmosfere sahip oluşu vb. nedenlerden ötürü olabileceği şeklindedir, lakin bunlardan hiçbiri de cevap mahiyetinde olmayabilir. Papineau'ya göre, günlük psikoloji bu noktada, kadının arzusunun içeriğini belirlemekte zorlanmaktadır. Bunun nedeni, günlük psikolojinin 'doğal seçilim tarihine' dayanmıyor oluşudur.[477] Doğal seçilim tarihine sahip olmadığı için inanç ve arzuların içeriklerine dair bir izah yapması da mümkün olmamaktadır. O hâlde Papineau için, "insanın inanç ve arzuları, içeriklerine uygun amaçlar veren işlemler tarafından seçilmediği sürece, günlük psikoloji tarafından yapılan varsayımlara uyması inanılmaz olurdu."[478] Bu noktada, Papineau, teleolojik temsil teorisinin inançların ve arzuların içeriklerini tayin edebileceğini düşünmekte ve bu sebeple de eylemin ardında yatan zihnî temsillerin, içeriklerin ve niçin'liklerin müşahhas olarak tasrih edilebileceğini serdetmektedir. Bir başka deyişle, Papineau, inançların, arzuların ve davranışların esasen birtakım durumlara indirgenebileceğini ve bu bağlamda da onlar adına genellemeler yapılabileceğini ifade eder. Bu minvalde Papineau yapmış olduğu mezkûr analizlerine son olarak aşağıdaki E ve I önermelerini ekleyerek teleolojik temsil kuramını tamamlar.

> "(E) Doğru inançlara dayanan eylemler, amaçladıkları arzuları tatmin edecektir.
> (I) Doğru inanç üzerine fiilde bulunan ve dondurma arzulayan failler biraz dondurma alacaktır."[479]

Bu iki önermeye baktığımızda karşımıza bir sual çıkmaktadır. Farklı bölgelerde olunmasına ve farklı zihnî içeriklere ve temsillere sahip olunmasına rağmen, aynı koşullar (dondurma arzusu) vuku bulduğunda niçin bizde mütemadiyen "ortak bir eylem" hâsıl olmaktadır? Nitekim bu suale, mevcut arzuyu yerine getirmeye yönelik bir 'arayışın' olması şeklinde cevap verir. İnançlarımızın ve arzularımızın temelindeki mevzubahis 'arayış', hepimizde aynı eylemin zuhur etmesine neden olmaktadır.[480]

[477] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 96.
[478] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 97.
[479] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 97.
[480] Fizikalizm kısmında ele alındığı üzere, hayvanların içgüdüsel olarak kendilerini ve yaşadıkları bölgeleri istilacıdan korumak için gerçekleştirdikleri tepkiler de esasen buna dayanmaktadır. Diğer bir deyişle, gerek hayvanların gerekse de insanların kendi türlerine özgü olarak, birtakım ortak

Bütün bunlara neden olan durum ise, Papineau'ya göre, bir mekanizmanın varlığı ile açıklanabilir ki, bu mekanizma, inançların, doğruluk koşulu ile birleştirilmesine yöneliktir.[481] Bu nedenle de aynı inanca ve arzuya sahip olan insanlar nihayetinde aynı eyleme –dondurmayı almaya- meyledeceklerdir. Bu durumu oluşturan vaka ise doğal seçilim mekanizmasının kendisi olacaktır ki, böylelikle bu mekanizma yoluyla davranışların önceden seçilmiş olduğu ortaya çıkacaktır.[482] Fakat bu izah birtakım tutarsızlıkları ihtiva ediyor gibi gözükmektedir ki, sözkonusu bu tutarsızlıklara bir alt başlıkta değinilecektir.

Buradan hareketle, yukarıdaki park misalinde, Papineau'ya göre, kadının parka gitme arzusunun ne olduğuna ilişkin günlük psikolojinin cevap verememesinin nedeni böyle bir mekanizmaya dayanmıyor oluşundan kaynaklamaktadır. Oysaki Papineau'ya göre, teleolojik temsil teorisinin doğal seçilim mekanizmasına dayanması nedeniyle, kadının eylemlerinin ardındaki hakiki inancının ve arzusunun ne olduğu anlaşılacaktır. Bu sayede Papineau'ya göre, hem kadının eylemleri belli bir mekanizmaya indirgenerek açıklanmış olacaktır hem de inançlarının ve arzularının gerçek içeriği öğrenilmiş olacaktır.

Hâsılı Papineau'ya göre, "Farklı vesilelerle farklı egzersizlerin farklı tatbikatların, yine de aynı sonucu vermesinin nedeni, (I)'nın gerektirdiği gibi, ilgili inançların kendi ilişkili koşulları elde ettiklerinde sahip oldukları etki türlerinden dolayı bu eğilimlerin tam olarak seçilmiş olacağındandır."[483] Papineau'nun bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, seçilim mekanizmasına dayalı olarak, aynı koşulların elde edilmesi neticesinde aynı eğilimler vuku bulacaktır. Zira söz konusu inançların aynı koşullarda aynı eğilimlere yöneltmesi, bu eğilimlerin seçilim tarihine yahut mekanizmasına dayanmış olmasındandır. Netice itibarıyla, Papineau'nun tenkit ettiği işlevselcilerin yapmış oldukları haksız ve meşru olmayan genellemeler, seçilim mekanizması ile haklı ve meşru genellemeler olarak karşımıza çıkacaktır.

---

davranışlara meyletmelerine izin veren durum, seçilim mekanizması gereği önceden bunların belirlenmiş olmasıdır.

[481] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 99.

[482] Görüldüğü üzere Papineau, aynı koşullar altında, arzuların tatmin edileceğini meşru bir hâle getirmek için kuramına seçilim mekanizmasını yerleştirmekte ve böylelikle bir seçilim mekanizmasının eklenmesi ile inançların ve arzuların içeriklerini anlaşılır bir hâle getirdiğini müdafaa etmektedir.

[483] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 98.

3.2.5. Teleolojik Temsil Kuramındaki Birtakım Tutarsızlıklar

İlk olarak, -'özel inançlar ve inancın biyolojik-normal amacı' başlığında işlenildiği üzere, Papineau'nun kuramında biyolojik ihtiyaçlar ile insanın özel arzuları arasında kapatılmaz bir boşluk ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü bu durum bireysel seçimlerin ve arzuların göz ardı edilmesine sebebiyet vermekte ve bireyin inançlarının ve arzularının tamamıyla, seçilim mekanizmasına bağlı kılınması anlamına gelmektedir. Bu tutum ise ya bireysel/özel seçimlerimizi mekanizmaya irca etmekte yahut tamamıyla bertaraf etmektedir. Zira bu vaziyet, doğal seçilimin ürettiği bütün inanç ve arzuların, özel inanç ve arzularımızla mütemadiyen uyuşmasını zaruri bir hâle getirir. Aksi hâlde özel inançlarımızın ve arzularımızın, mekanizmanın ürettiği inançlar ve arzularla uyumlu olmaması, herhangi bir tatmin koşulunun yerine getirilmesini nasıl gerçekleştirecektir? Bir örnekle müşahhas hâle getirelim. Biri seçilim mekanizmasına uygun olmayan bir arzuya sahip olsun. Bu arzu, sigara içmek olsun ve doğal seçilim tarafından uygun olmamasının sebebi ise, vücuda birtakım zararlar ve hastalıklar husule getirmesi ve bu durumun ise hayatta kalma içgüdüsüne karşı bir durum olduğunu varsayalım. Fakat özel inancı ve arzusuyla sigaraya meyleden kişinin, sigara içtikten sonra memnuniyet içerisinde kaldığını, hattâ kendini daha zinde hissettiğini ve dahası çok güzel fikirler üretmesine vesile olduğunu farz edelim. Bu vaziyet içinde bulunan kişinin kendi özel isteğini bırakıp, mekanizmanın ürettiği arzuya (sigara içmemesinin onu memnun edeceği inancına ve arzusuna) boyun eğmesi, açıktır ki, mevzubahis kişiyi memnun etmeyecektir. Bu ise özel inanç ve arzunun, mekanizmanın ürettiği inanç ve arzu ile mütemadiyen uyuşmadığını ve hakeza mekanizmanın ürettiği inanç ve arzuların her daim memnuniyet koşulunu meydana getiremediğini izhar etmektedir. Buna mukabil eğer sürekli olarak doğal seçilimin ürettiği inanç ve arzular, özel inanç ve arzularımızla uyuşuyor ise, o hâlde özel inançların ve arzuların vuku bulması ehemmiyetsiz bir hâle gelecektir.

Bunlara ek olarak, Papineau'nun bu izahlarına yönelik birtakım sualler kendini izhar etmektedir. Anlaşıldığı üzere özel inançlarımız doğal seçilim mekanizması tarafından üretilmediği için arzuların tatmini sağlanamamakta idi. Fakat bu durumda özel inançların nasıl hâsıl olduğu ve neyden neşet ettiği, bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer tabirle, bizim özel amaçlarımızı meydana getiren durum nedir?

İnançların ve arzuların doğal seçilim mekanizmasıyla vuku bulduğu bu sisteme göre, özel inançlarımızı ve arzularımızı, normal inançlardan ve arzulardan nasıl ayırabilmekteyiz? Özel inançlarımızı ve arzularımızı oluşturan başka bir mekanizma mı mevcuttur? Bu ve benzeri sorular Papineau'nun kuramında muamma olarak kalmaktadır. Zira özel olarak ortaya çıkan inançların ve arzuların doğal seçilimden ve onun seçilim tarihinden nasıl sıyrılıp da kendi başına bir inanç ve arzu olarak tecelli ettiği müphem olarak kalmaktadır. Nitekim Papineau'nun sisteminde, hiçbir inanç ve arzu, seçilim tarihinden bağımsız olarak vücut bulamamakta, bulsa dahi içerikten yoksun olarak kalmaktadır. Bunlarla birlikte, Papineau insanın karar-verme sisteminde, "mevcut arzuları yerine getirme olasılığının en yüksek olduğu eylemlerin"[484] seçilmesi gerektiğini iddia eder. Lakin seçilen bu arzuların ve uygulanan eylemlerin gen mirasını hedef alan arzular olduğu nereden bilinecektir?

Daha açık bir ifadeyle, inanç ve arzularımızın biyolojik olarak mı seçildiği yahut özel olarak mı inşa edildiği nasıl tefrik edilecektir? Eğer Papineau, eylemlerimizin sonunda arzularımızın tatmin olmasına yönelik olarak bu ayrımı yapıyorsa, özel inanç ve amaçlarımıza dayalı olarak oluşturduğumuz eylemin sonucunun başarılı bir eylem olmayacağına ve arzularımızın da yerine getirilemeyeceğine dair bir kanıt mevzu bahis değildir. Zira doğal seçilim mekanizması dışında ortaya çıkan inançların ve arzuların bizi doğruluk ve tatmin koşullarına eriştirmeyeceği kesin bir sonuç değildir. Nitekim sigara içmek doğal seçilim mekanizmasına göre, yapılmaması gereken bir davranış olarak gözükebilir, nitekim insan sağlığına zarar vermesi gerekçesiyle, hâlbuki bir kimse sigara içtiği zaman düşünce faaliyeti daha rahat çalışıyor olabilir ve bu durum onun daha verimli çalışmalar meydana getirmesine vesile olabilir. Böyle bir durumda özel inanç ve arzuların bizi gayet de başarılı sonuçlara ulaştırabileceği söylenebilir. Bu noktada Papineau, "biyolojik ihtiyaçlarımızı tatmin edecek şekilde davranmamıza neden olan inançları"[485] 'üretebileceğimizi' ve böylelikle de doğal seçilime 'katkıda' bulunabileceğimizi beyan eder. Papineau'nun bu açıklaması aleni bir şekilde, *özel* inançlarımızın ve arzularımızın da tatmin edici sonuçlar üretebileceğini; dahası doğal seçilime, özel inançlarımızla ve arzularımızla yardım edebileceğimizi gösterir. Hâlbuki

[484] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 64.
[485] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 64.

bu izahlar Papineau'nun kuramının geçerliliğini ve ikna ediciliğini daha düşündürücü bir hâle getirmektedir. Zira Papineau –sair yerlerde geçtiği üzere- özel inançların, arzuları tatmin edemeyeceğini savunmuş olmasına rağmen, daha sonraki açıklamalarında özel inancın da seçilim mekanizmasına yardım edebileceğini ve arzu tatminini sağlayabileceğini dile getirmiştir. Papineau'nun bu izahları kendi içinde birtakım tutarsızlıkları ihtiva ediyor gibi gözükmektedir. Toparlarsak, burada ilk olarak, mekanizma haricinde, özel olarak üretilen inançların ve arzuların nasıl vücut bulduğu sorusu cevapsız kalmakta; bilahare, özel inançların ve arzuların da başarı üretebiliyor olması Papineau'nun ifadeleriyle tutarsızlık teşkil etmektedir.

İkinci olarak, Papineau'nun kuramı genel itibarıyla, genel inanç ve arzu durumlarını açıklayıcı bir özelliği haiz olsa da, daha komplike inançlarımız ve arzularımız söz konusu olduğunda bu kuramın açıklayıcı özelliğinin kaybolduğunu görürüz. Zira bilişsel kapasitemizin sınırlılığını vurgulayan Papineau'ya göre, geniş inançlardan ve arzulardan bahsetmek mümkün değildir; bu nedenle de uzun ve geniş vadeli amaçlardan ve inançlardan ziyade, kısa vadeli amaç ve inançlardan bahsetmek daha doğrudur. Nitekim onun teleolojik temsil kuramı sadece 'kısa vadeli' inanç ve arzuları yerine getirmek üzere kurulmuştur.[486] Bu durum her türlü girift inançlardan, arzulardan ve hedeflerden uzak kalınmasını gerektirecek ve bütün inançların ve arzuların biyolojik temelli olmasını iktiza edecektir. Fakat Michael Devitt'in de dikkat çektiği üzere, tamamıyla biyolojik temelli arzuların karşılanmasında 'inanca' niçin ihtiyaç duyulsun?[487] Ve böyle bir kurama niçin gerek görülsün? Nitekim biyolojik temele dayalı arzuların yerine gelmesi için inanca sahip olmak pek zaruri gözükmemektedir. Doğal seçilime bağlı olarak oluşturulan inançlar olmadan da arzular pekâlâ yerine getirilebilir. Zira hayatta kalma içgüdüsüne yönelik oluşan temel arzularımız ve eylemlerimiz inanca sahip olmaksızın icra edilebilir. Mesela açlıktan ölecek olan kimselerin yemek görünce -herhangi bir inanca sahip olmaksızın- aniden yemek yemeği istemeleri ve ona meyletmeleri gibi yahut yangın esnasında canını kurtarmak isteyen birilerinin –herhangi bir inanca sahip olmaksızın- yangından kurtulmak adına en kestirme yollardan kaçmayı arzulaması ve eylemde bulunmaya

[486] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s, 66-67.
[487] Devitt, s. 438.

çalışması gibi. Örnekleri çoğaltmaya müsait olan bu tür arzuların ve eylemlerin yerine getirilmesinde herhangi bir inanca sahip olunmasına yönelik bir zaruretin olmadığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, Papineua'nun teorisi temel biyolojik arzuları tatmin etmeye yönelik bir teori olması hasebiyle, arzuların tatmininde inançların mevcudiyetinin de pek bir anlamı kalmamaktadır. Zira Papineau'nun hedefi, 'kısa vadeli hedefler ve kısa vadeli arzulardır'. Hâl böyle olunca, kısa vadeli arzuları yerine getirmek için belli bir 'inancın' olması zaruri olmaktan çıkmaktadır. Nihayetinde, onun teorisinde insana müvecceh bütün inançların ve arzuların biyolojik hedeflere indirgendiği görülmektedir.

Üçüncü olarak, Papineau'ya göre, doğal seçilim tarihiyle, inançlar ve arzular 'bireysel' bir hâle getirilmekte ve böylelikle iki kişinin aynı inanca ve arzuya sahip olamayacağı ve zihnî içeriklerinin farklı olması nedeniyle de farklı eylemlere yönelecekleri ortaya çıkmaktaydı. Bu nedenle de –zikredilen örneklerden- XYZ maddesinin hiçbir zaman H_2O olarak adlandırılamayacağı, Alex'in eylemlerinin bir başkası tarafından –aynı zihnî içeriklere sahip olmaması hasebiyle- anlaşılamayacağı, Veli ile X'in de zihnî temsillerinin aynı olamayacağı, bundan dolayı farklı topluluklardaki insanların aynı koşullarda olmalarına rağmen, aynı zihnî temsillere sahip olamayacakları ve nihayetinde inanç ve arzu müşterekliğinin bertaraf edildiği görülmüştü. Bütün bunlar seçilim tarihinin bize sunduğu 'bireysellik' ile mümkün olabilmişti. Nitekim inançların ve arzuların farklı olması, onlara dayanarak vuku bulan eylemlerin de farklı olmasını zaruri hale getirmekteydi. Fakat bu durum her bir kimsenin farklı zihnî içeriklere ve temsillere sahip olması nedeniyle, bütün insanların zihnî içeriklerinin Leibniz'in monadlarına dönüşmesine sebebiyet vermektedir. Nitekim nevi şahsına münhasır zihnî içeriklere sahip olan her bir kimse, hiçbir surette bir başkasının zihnî içeriklerine sahip olamayacağı açıktır. Çünkü her insanın inancının ve arzusunun muhtevasının farklı bir seçilim tarihi vardır. Bu vaziyet ise hiçbir kimsenin, bir başkasının zihnî temsiline erişemeyeceği ve karşılıklı olarak bu zihnî içeriklerinin de anlaşılamayacağı mânâsına gelmektedir. Bu ise insanlar arasındaki iletişimin bertaraf edilmesine medar olacak ve aynı zihnî temsilden yoksun olmaları, onların üzerinde anlaşacakları ortak zemini izale ederek, iletişimin imkânsızlığını gerektirecektir.

Üçüncü eleştirimizin bir diğer veçhesi ise şu şekildedir: Papineau'nun Davidson'a yönelik eleştirisi haksızdır. Zira Davidson'a göre, aynı koşulların vuku bulması durumunda farklı kimseler aynı zihnî içeriklere sahip olabilecektir. Oysaki Papineau zihnî içeriklerin bireyselliğini savunması hasebiyle Davidson'ı reddetmekte ve zihnî içeriklerin aynı olmaması dolayısıyla böyle bir genellemeyi kabul etmemektedir. Fakat Papineau'nun bilahare ele aldığı (I) önermesinde esasen tenkit ettiği konumu savunduğu görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Papineau, zihnî temsillerin farklı olduğunu düşünmesine rağmen, kuramının sonunda önermiş olduğu (I) önermesiyle, "doğru inanç üzerine fiilde bulunan ve dondurma arzulayan faillerin" dondurmaya meyletme durumunun genellenebileceğini ileri sürmektedir. Fakat aynı fiillere meyledebilmek, aynı zihnî temsillere sahip olmayı gerektirir. Aynı zihnî temsillere sahip olmak, Papineau'nun savunduğu ve seçilim tarihi ile 'bireyselleştirilen' zihnî içerik düşüncesiyle tutarsızlık ihtiva etmektir. Zira ona göre, insanlar seçilim tarihi dolayısıyla farklı zihnî içeriklere sahiplerdir ve bu nedenle de inançlar ve arzular esasen bireyseldir ve herkesin aynı zihnî içeriğe sahip olmasını beklemek anlamsızdır.[488] Oysaki seçilim tarihi dolayısıyla farklı zihnî içerikleri haiz olan bireylerin, (I) önermesi ile aynı eylemleri seçebilecekleri belirtilmektedir. Bu ise eylemlerin dayanağı olan inançlar ile eylem sonunda vuku bulan arzuların -zihnî içeriklerin- bütün insanlarda aynı olmasını iktiza etmez mi? Eğer ederse, bu durumda yukarıdaki tutarsızlık vuku bulacaktır. Fakat eğer etmezse bu durumda, seçilim mekanizmasıyla bireyselleştirilen zihnî içeriklerin ehemmiyeti ortadan kalkar. Diğer bir ifadeyle, mademki, farklı zihnî içeriklere sahip bireyler aynı eyleme yönelebilecek ve aynı sonuçlar elde edilebilecek, bu durumda kuramın ana argümanlarından biri olan seçilim mekanizmasıyla zihnî içeriklerin bireyselleştirilmesinin bir anlamı kalmayacak gibi gözükmektedir. Böylelikle Papineau tarafından savunulan (I) önermesinin, 'bireysel' olan zihnî içerik durumlarıyla örtüşmediği –naçizane- görülmekte ve bu nedenle de Papineau'nun kuramının tutarsızlık içerisinde olunduğu intibaı uyanmaktadır.

Dördüncü olarak, Papineau eserinde mütemadiyen farklı bölgelerde yaşayan insanlar üzerinden birtakım izahlar getirmeye çalıştığı görülmekte ve farklı bölgelerde yaşayan insanların aynı seçilim tarihine ve bu nedenle de aynı zihnî içeriklere ve

---

[488] Nitekim bu nedenle Davidson'u eleştirmişti.

temsillere sahip olamayacaklarını belirtmektedir. Böylelikle zihnî içeriklerin bireyselliği vücut bulabilmektedir. Fakat Papineau'nun, aynı bölgede yaşayan insanların inançlarının doğruluk ve arzularının tatmin koşullarının aynı olduğunu iddia etmesi, bu kimselerin zihnî içeriklerinin de aynı olmasını zaruri bir hâle getirecektir. Bu durum ise kendi kuramıyla birtakım tutarsızlıkların meydana gelmesine sebebiyet verecektir. Nitekim aynı bölgede yaşayan, bu nedenle de aynı seçilim tarihine sahip olan insanların varlığı söz konusu olursa, bu durum, zihnî içeriklerin 'bireyselliği' görüşüyle çelişir gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle, eğer farklı dünyalardan ziyade aynı dünyada olan ikiz kardeşin aynı bölgede olmaları, onların aynı seçilim tarihini paylaşmalarına ve böylece aynı zihnî içeriklere ve temsillere sahip olmalarına neden olursa, bu durum vazıhtır ki, zihnî içeriklerin bireyselliği görüşüyle tutarsızlık arz etmektedir.

Beşinci olarak, Papineau'nun kuramında ele almış olduğu inançların kompozisyonu hakkında ortaya koyduğu izahlarında da birtakım sıkıntılar söz konusudur. Nitekim kompozisyon düşüncesine göre, geçmişte seçilim tarihine bağlı olarak oluşturulan inançlardan pay alınarak, yeni inançlar oluşturulmaktadır. Eski inançlara dayalı olarak gerçekleşen başarılı sonuçların, oluşturulan yeni inançlar için de doğru ve başarılı sonuçlar olacağı düşünülmektedir. Bu noktada gerek Peter Godfrey Smith gerekse de Michael Devitt'in de Papineau'nun kompozisyon düşüncesini oldukça hatalı buldukları görülür. Çünkü bir bütünü parçaladığımızda ortaya çıkan parçalar, yeni bir cihaz için kullanılmaya kalkıldığında, bunun işe yarayıp yaramayacağına dair herhangi bir kaide yoktur. Diğer bir ifadeyle, bir gözü düşünelim, gözün tamamı görme işlemini gerçekleştirmektedir. Bu gözü parçaladığımızda ve içindeki herhangi bir parçasını başka bir cihaza bağladığımızda ortada görme diye bir şey kalmayacaktır.[489] Bu sebeple gözün bütünü işlevsel olmasına rağmen, onun tek bir parçası işlevsel olmayabilir. Bir başka ibareyle, bütünün işlevinin ve onun parçalarının açıklayıcı özelliğinin, yeni bağlamlara 'taşınabilir' olduğuna dair genel bir prensip mevcut değildir.[490] Hakeza bu durum inanç için de geçerlidir. Bir bütün içinde doğru olan ve başarılı sonuçlar üretmiş olan bir inanç, başka koşulların cereyan ettiği bir durumda, seçilim tarihinde oluşturulan eski inancın, yeni bir inanç oluşturmak üzere ondan pay

[489] Devitt, s. 437.

[490] Peter Godfrey-Smith, "Meaning, Models and Selection: A Review of Philosophical Naturalism", **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol.56, No.3, September 1996, s. 677.

alması, eski inancın başarılı sonucunun, yeni inancın sonucuyla mutabık olacağını bize gösteren herhangi bir kaide söz konusu değildir.

Hâsılı Papineau'nun teleolojik temsil kuramında –naçizane- birtakım tutarsızlıkların bulunduğu görülmektedir. Söz konusu tutarsızlıkların tebeyyün ettiği yer, onun kuramının ana iskeletini oluşturan zihnî içeriklerin bireyselliğinin savunulmasına rağmen, davranışlarda ciddi genellemelere gidilmesidir. Papineau bu genellemeyi seçilim mekanizmasına dayandırarak meşruluğunu temellendirmeye çalışsa da esasen bu noktanın şüphe götürdüğü görülür. Bunun nedeni, aynı davranışlara meyletmenin, aynı zihnî içeriklere sahip olunmasını iktiza etmesi düşüncesine bağlanmış olmasıdır. Nitekim Papineau'ya göre, hiçbir insan, aynı seçilim tarihini paylaşmadıkça aynı zihnî içeriklere de sahip olamayacaktır. Bu ise zihnî içeriklerin bireyselliğini hâsıl ederken, aynı davranışlara meyletmeyi pek mümkün kılmayacaktır. Zira zihnî içeriğin yani inançların ve arzuların içeriklerinin farklılıklar ihtiva etmesi, onların doğruluk ve tatmin koşullarının da farklı olmasına ve nitekim farklı davranışlara yöneltmesini gerektirecektir. Bütün bunlar Papineau'nun yapmış olduğu genellemesinin pek de meşru olmadığını göstermektedir.

Bu bağlamda toparlayacak olursak Papineau, teleolojik temsil kuramıyla bütün inançlarımızın ve arzularımızın doğal seçilim mekanizmasıyla inşa edildiğini temellendirmeye çalışarak, zihnî içeriklerin ve temsillerin hiç de halk psikolojisinde sanıldığı gibi bir şey olmadığını kanıtlamaya çalışır. Bu anlamda zihnî içeriklerimizin yani inançlarımızın ve arzularımızın doğrudan dış dünya ve sosyal çevre tarafından oluşturulduğunu ve zihnî içeriklerimizin temelinin ruhî yahut derunî hâllerden ziyade bizzat doğal seçilim tarafından teşkil edildiğini göstermeye çalışır. Böylelikle felsefi naturalizmin, metodolojik naturalizme dayanması gerektiği sonucuna varır. Söz konusu temellendirmesini bilinç bahsinde de etraflıca devam ettiren Papineau, bilincin de derunî bir hâl olmadığını kanıtlamaya çalışarak gerek fizikalizm bahsinde ve gerekse de teleolojik temsil kuramında savunduğu tutumu sürdürmeye çalıştığı görülür. Bu meyanda Papineau'nun bilince yönelik mülahazalarına geçelim.

3.3. Bilinç

Fizikalizm mevzuunda savunduğu düşüncesiyle paralel bir bilinç kuramı ortaya koyan Papineau, bütün zihin durumlarının, fiziksel durumlar tarafından gerçekleştirilebileceğini ve onlarla özdeşleştirileceğini[491] destekler. Fakat buradaki özdeşlikten kasıt, birinci derece durumdan (*first-order state*) ziyade, ikinci dereceden (*second-order*) ve daha yüksek dereceden durumlar (*higher-order state*) olarak tayin edilmektedir. Bu durumu Papineau'nun sözleriyle daha anlaşılır hâle getirelim. "Ben kitapta şimdiye kadar zihnî durumların daha yüksek derece fiziksel durumlar ile özdeş olduklarını varsayma eğilimindeydim…"[492] diyerek zihin-fizik özdeşliğine müvecceh tutumunu bir kez daha serdetmektedir. Bu anlamda Papineau, zihnî durumları, bilinç durumları olarak tayin ederek, zihnî durumları, fizik ile özdeşleştirme çalışır. Burada da aynı eğilimini devam ettiren Papineau, bu bölümde antipatik yanılgı olarak adlandırdığı mevzuu tasvir ederek, bilincin, beynin fiziğinden başka bir şey olmadığını kanıtlamaya çalışır.[493]

Bu minvalde Papineau'nun üzerinde durduğu ilk tartışma, Thomas Nagel'in ünlü *What Is It Like to Be a Bat*?[494] (Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?) adlı makalesidir. Söz konusu makalede Nagel, "zihin-beden problemini ciddi anlamda zorlaştıran şey bilinçtir"[495] sözleriyle ana meselenin ne olduğunu ifade eder. Bu anlamda, Nagel'a göre, "yarasanın sonarına benzer bir duyu organına sahip olmamamız yarasa olmanın nasıl bir şey olduğu düşüncesi için *kategorik* bir zorluk yaratmaz ama zorluk yaratır gibi *gözükmektedir.*"[496] Hakeza, "Marslıların deneyimlerine ulaşılabilirlik bizim *doğamız* gereği bize kapalı değildir, ama *muhtemelen* kapalıdır"[497] Diğer bir ifadeyle, Nagel'a göre, insanın doğası gereği, tecrübesine sahip olmadığı bir durumu bilmesi pek muhtemel değildir. Bu sebeple de gerek yarasa gerekse de Marslı olmadan onların nasıl

---

491 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 103.

492 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 104.

493 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 104.

494 Thomas Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl bir Şeydir?" çev. Ö. Ç. Aksoy, **Zihin ve Evren,** 1st (ed.), İstanbul: Jaguar Kitap, 2015, ss. 145–165.

495 Nagel, s. 145.

496 Serdal Tümkaya, "Thomas Nagel'ın 'Fizikalizm' ve 'Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir' Makalelerinin Bilince Nesnel Bir Açıklama Verme Arayışı Açısından Kıyaslanması", **Beytulhikme Int Jour Phil** 7 (1) 2017 Research Article: 23-41, s. 35.

497 Tümkaya, s. 35.

bir tecrübeyi haiz olduğunu bilmek oldukça zordur. Bundan dolayı açıktır ki, Nagel'a göre, yarasanın tecrübesi özel ve öznel bir hâl alacaktır. Bu ise bilincin öznel hâlinin, başkalarının erişimine yahut üçüncü-şahıs perspektifine (*third-person*) kapalı olması anlamındadır. Böylelikle Nagel mezkûr makalesinde, bir yarasanın nasıl bir tecrübe yaşadığını bilmenin imkânsıza yakın bir şey olduğunu serdetmektedir. Zira kendimizi hiçbir zaman bir yarasa yerine koyamayacağımız için yarasanın öznel deneyimine de hiçbir zaman erişemeyeceğiz.[498]

Bu noktada Papineau, Nagel'in bu düşüncelerinin, fizikalizm için sorun teşkil etmediğini, bilakis uyumlu olduğunu iddia eder. Çünkü Papineau'ya göre, fizikalizm mevzuunda bilinç deneyimleri, beyindeki belli fiziksel olaylarla eşitlenir. Bu ise fiziksel olarak farklı canlıların, zihinsel olarak da farklı olmasını gerektirir. Bu durum Papineau'ya göre, yarasanın ve insanın fiziksel yapılarının farklı olması münasebetiyle, onların beyin durumlarının da farklı olacağını ve nitekim farklı tecrübeleri haiz olacağını izhar eder. Bu nedenle de Papineau'ya göre, yarasanın nasıl bir tecrübeye ve nasıl bir zihin yapısına sahip olduğu hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımız düşüncesi, fizikalizm ile uyumludur.[499] Hattâ ona göre, 'yarasa olmak ne gibi bir şeydir?' ifadesi, 'fiziksel bir sistem olmak ne gibi bir şeydir?' demekten farksızdır; nitekim ona göre, fizik yahut fiziki sistem değişirse, her şey değişir. Zira onun fikriyatına göre, 'ben belli bir türün sadece fiziksel bir parçasıyım'. Bu sebeple de fiziksel açıdan farklı isem, her şey benim için bambaşka bir hâl alacak demektir.[500] Fakat mezkûr makaledeki asıl mesele yarasada ortaya çıkan 'öznel hâlin' bilinemeyeceği ve bu öznel hâlin bir başkasının erişimine kapalı olduğudur. Lakin Papineau, meselenin bu yönüyle ilgilenmekten ziyade, fiziksel farklılığa dikkat çekerek, fiziksel olarak yarasanın, insandan farklı olması dolayısıyla, zihnî hâllerin de farklı olacağını iddia eder.[501] Bu sebeple de Papineau, makaledeki fizikalizme dair problemi bertaraf ettiğini düşünerek, bir başka tartışmaya yoğunlaşır.

---

[498] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 105.
[499] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 105-106.
[500] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 106.
[501] Öznel hâl mevzuuna ise antipatik yanılgı olarak adlandırdığı meselede değinir.

Bunun üzerine Papineau, Frank Jackson tarafından kaleme alınan *What Mary Didn't Know*[502] adlı makalesi üzerinde durmaktadır. Bu makaleye göre, Mary, hayatı boyunca siyah ve beyaz renkleri dışında hiçbir rengi görmemiş ve bu nedenle siyah ve beyaz dışındaki renkleri tecrübe etmemiştir.[503] Fakat Mary bütün renkler hakkında belli bir bilgi düzeyine sahiptir. Bu makalenin devamındaki tartışmanın özü ise şundan ibarettir: Mary ilk defa kırmızı rengiyle karşı karşıya kaldığında ve onu ilk defa tecrübe ettiğinde, kırmızı rengi hakkında 'yeni bir bilgi' öğrenebilir mi yahut öğrenemez mi? meselesidir. Bu mesele fizikalizm için ehemmiyetli bir mevzu olup, Papineau'nun bilinç bahsinde mütemadiyen ilgilendiği bir mesele olarak karşımıza çıkar. Söz konusu makalede Jackson'a göre, fizikalizm görüşünün temeli, fiziğin tamlığı ilkesine dayanır. Dolayısıyla, 'fiziksel bilginin', 'öznellikten' (kişilerden) bağımsız bir şekilde tamamlanmış olması gerekir. Aksi hâlde fizikalizm yanlış olur. Bu makalede Jackson'a göre, Mary kırmızıyı ilk defa tecrübe ettiğinde artık 'yeni bir bilgiye' sahip olur.[504] Zira kırmızı tecrübesi ile karşılaşıncaya kadar Mary sadece kırmızının 'ne gibi bir şey' olduğuna dair üçüncü-şahıs bilgi düzeyine sahipken, kırmızı hakkında öznel herhangi bir tecrübeye sahip değildi. Fakat artık Mary öznel olarak, birinci-şahıs bilgisine sahiptir. Bu anlamda Jackson'a göre, "biz beynimizin tüm çalışma alanını bilsek de, "kırmızıyı görmek" nasıl bir şeydir, bilemeyiz."[505] Bu nedenle de fizikalizm yanlıştır. Bir başka ifadeyle, öznel bir tecrübe ile kazanılan yeni bilgi esasen fizikalizmin yanlış olduğunu gösterir.

Bu noktada Papineau, bu argümanın fizikalizm için herhangi bir sorun teşkil etmediğini serdetmektedir. Zira Papineau'ya göre, Mary kırmızı tecrübesi öncesinde ve sonrasında bir fark yaşamış olsa da bu durum Mary'nin renk tecrübesinin 'öznel' bir özelliği ile karşılaştığını göstermez. Bir başka ifadeyle, Papineau'ya göre, burada, *öznel herhangi bir tecrübe* mevcut değildir. Çünkü Papineau'ya göre, kırmızı hakkında nasıl bir tecrübeye sahip isek, Mary de aynı tecrübeye sahip olacaktır. Bu sebeple de Mary'de ortaya çıkan bu tecrübe, nevi şahsına münhasır bir özelliği haiz olmayıp, herkesin

---

502 Frank Jackson, "What Mary Didn't Know", **The Journal of Philosophy**, Vol.83, No.5, May 1986, ss.291-295. Stable URL: http://links.jstor.org/sici?sici=0022-362X%28198605%2983%3A5%3C291%3AWMDK%3E2.0.CO%3B2-Z

503 Jackson, s. 291.

504 Jackson, s. 291.

505 Şeref Günday, **Zihin Felsefesi**, Bursa: Asa Kitabevi, 2002, s. 113.

tecrübe edebileceği bir müşterekliğe sahiptir. Böylece Mary'e has bir öznellik mevzubahis olmayacaktır.[506]

Bu minvalde Papineau mevzubahis makalenin bir yandan fizikalizm ile uyumlu olduğunu mülahaza etmekte, diğer yandan da Jackson'a mukabil olarak, Mary'nin birinci-şahıs düşüncesiyle, *yeni bir tecrübe yaşadığını* ve böylece *yeni yetenekler edindiğini* ve *tecrübelerini yeniden tanımlıyor* olduğunu tasdik etmektedir. Fakat Jackson'un aksine *yeni bir bilgi* edindiğini kabul etmemektedir. Nitekim Papineau'ya göre, Mary'nin kırmızıyı görmeden önceki tecrübesi ile sonraki tecrübesi arasında bir farklılık meydana gelmiştir ki, bu onun 'kavramsal bilgisine yeni formlar ve şablonlar oluşturmasıdır.' Bu yeni şablonlar ise Papineau'ya göre, dünyanın herhangi yeni bir özelliği hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamamaktadır.[507] Başka bir deyişle, dünyayı algılama biçimimizi değiştirmemektedir. Bu meseleyi daha iyi tasrih edebilmek adına, Gottlob Frege'nin sabahyıldızı ve akşam yıldızı ile ilgili açıklamasını göz önünde bulunduralım. Bu açıklamaya göre, sabahyıldızı ve akşam yıldızının farklı yıldızlar olduğu sanılmaktadır. Oysaki bu iki yıldız, aynı yıldız olup, Venüs gezegeninin kendisine işaret etmektedir. Hem sabah ve hem de akşam görünebilen bu yıldız sadece farklı adlarla adlandırılmış olmasına rağmen, gönderimleri aynı olduğu ortaya çıkmıştır.[508] Bu anlamda Papineau'ya göre, Mary'nin kırmızıyı tecrübe etmeden önceki ve ettikten sonraki durumu, sabahyıldızı ile akşam yıldızı hakkında bir şeyler bilen, fakat bunların aynı olduğunu bilmeyen biri gibidir. Böylelikle Papineau, birinci-şahıs ve üçüncü-şahıs bilgilerinin bir yönüyle aynı, fakat bir yönüyle de gayrı olacağını izah etmektedir. İlk olarak gayrıdır; çünkü yeni tecrübelere sahip olunduğunda, bu yeni tecrübeler eşliğinde, yeni şablonlar oluşturularak inancın yeni formu oluşmaktadır. Fakat bir yandan da aynıdır; çünkü önceki ve sonraki tecrübenin masadakları (gönderim/ referans) aynıdır. Bu sebeple nasıl ki, sabahyıldızı ile akşam yıldızının masadakları aynı ise, hakeza Papineau'ya göre, kırmızı bilgisi ile kırmızı tecrübesinin

[506] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 107.
[507] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 111.
[508] Mustafa Yıldırım, "Frege'nin Anlam ve Gönderim Ayrımı", **Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int Jour Phil** 7 (2) 2017 Research Article: ss. 163-183, s. 166.

de masadakları eşittir.[509] (Aralarındaki tek fark ise ‘farkındalık’ yahut ‘bilinçlilik’ hâlidir.)

Bu mânâda Papineau, Jackson’dan farklı olarak, Mary’de yeni bir bilginin meydana gelmediğini izah eder. Nitekim Papineau’ya göre, Mary’de birinci-şahıs tecrübesinin ortaya çıkması, sabahyıldızı ile akşam yıldızının masadaklarının Venüs gezegeninin olduğunun anlaşılması gibi olacaktır. Bu nedenle de dünyaya dair bilgimizde herhangi bir artma ve genişleme olmayacaktır.[510] Papineau’ya göre, yeni bir bilginin vuku bulmaması durumu, öznel deneyimin yaşanmadığını ve kimsenin erişemeyeceği bir hâlin meydana gelmediğini ve böylelikle de fizikalizmin doğru olduğunu ortaya çıkarır. Böylece öznel, derunî herhangi bir hâl de yaşanmamış olacaktır. Nitekim Papineau’ya göre birinci-şahıs ve üçüncü-şahıs deneyimleri arasında sezgisel, öznel yahut derunî anlamda herhangi bir fark mevcut değildir. Aralarındaki fark yalnızca önceki kavramsal bilgilerimize dair şablonların yeniden inşa edilmesi ve inancın yeni bir formunun oluşturulmasıdır.[511]

Bunlara ek olarak, Papineau’ya göre, birinci-şahıs ve üçüncü-şahıs düşüncelerinin aynı olmasına yönelik şu sözleri dikkat çekicidir: “Üçüncü-şahıs düşüncelerine sahip olduğumuz zaman bizim o tecrübeyi birinci-şahıs anlamında yaşamıyor olmamız, o şeylere atıfta bulunmadığımız anlamına gelmez.” Bir diğer deyişle, Papineau’ya göre, bir kimse üçüncü-şahıs düşüncelerini kullanarak dünya hakkında doğru çıkarımlar yapabilir.[512] O hâlde bu durum Papineau’ya göre, Mary’nin birinci şahıs düşüncelerine sahip olmadan önce de kırmızı hakkında doğru çıkarımlar yapabileceğini izhar eder.

---

[509] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 112.

[510] Buna ileride bir kez daha değinilecektir. Lakin sabahyıldızı ile akşam yıldızının aynı gezegen olması yahut özdeş olmaları bizde niçin yeni bir bilgi oluşturmamaktadır? Burası biraz sorunlu gözükmektedir. Çünkü Mary kırmızıyı görmeden önceki bilgisiyle ve tecrübesizliğiyle önüne kırmızı bir nesne konulduğunda, onun kırmızı olduğunu anlamayacak ve bilmeyecektir. Ta ki onun kırmızı olduğu bilgisi verilinceye kadar. Bununla birlikte yeni bir bilginin meydana gelişi, öznede derunî bir hâlin meydana gelmemesi için reddediliyorsa, bu durumda herhangi yeni bilgiye sahip olunmaması gerekecektir. Hattâ bu durumda matematiksel olarak varlıkları ispatlanmış olan fakat çok sonra keşfedilmiş olan fiziksel varlıkların da bize yeni bilgi vermemesi icap edecektir.

[511] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 114.

[512] Nitekim sabahyıldızı ile akşam yıldızının aynı olduğu bilinmemesine rağmen, gönderimlerinin aynı olması ve bu anlamda gerçeği öğrendikten sonraki bilgi ile gerçeği bilmeden önceki bilginin aynı şeylere atıf yapması gibi.

Bir misal yardımıyla, karşımızda bulunan bir kimsenin baklava yediğini tahayyül edelim, burada söz konusu kimsenin, baklavadan nasıl bir tat aldığını düşünebiliriz ve onun birinci-şahıs düşüncelerine sahip olmaksızın doğru çıkarımlar yapabiliriz. Ve bu düşüncelerin özdeş olmasına da gerek yoktur. Hâlbuki bu misalimizde baklavanın önceden tadının bilinmesi durumu söz konusu olup, kendi tecrübemizden hareketle, bir başkasının da ne gibi bir tecrübe yaşayacağı tahmin edilmektedir. Oysaki hayatında hiç baklava yememiş ve sadece baklavanın tadı hakkında birtakım bilgiye sahip olan birinin, kavramsal bilgisinden hareketle, karşısındaki kişinin baklavadan nasıl bir tat aldığını düşünebilmesi yahut doğru çıkarımlar yapabilmesi pek mümkün değildir. Çünkü o tecrübenin nasıl bir şey olduğunu 'bilmemektedir'. Hakeza bu durum Mary'nin üçüncü-şahıs ve birinci-şahıs arasındaki durumu için de geçerlidir. Nitekim Papineau, üçüncü-şahıs bilgisinin de fiziki nesnelere atıf yapabileceğini dile getirir. Fakat bu atıfta üçüncü-şahıs bilgisi ile birinci-şahıs bilgisinin aynı olduğunu söylemek, Mary'nin fiziksel anlamda herhangi bir tecrübeyle karşılaşması ve karşılaşmaması arasındaki farkı önemsiz bir hâle getirmektir. Çünkü bu durum üçüncü-şahıs kavram bilgisi ile birinci-şahıs fenomen bilgisini birbirine yaklaştırır. Bu ise fenomen bilgisinin, kavram bilgisine olan üstünlüğünü zedeler ki, bu durum fizikalizm ile pek tutarlı gözükmemektedir.

Bu durumu biraz daha vazıh bir hâle getirelim. Papineau'nun bu izahları bize David Hume'un epistemolojisinde ideler ve izlenimler ayrımına yönelik olarak kurduğu Altın Dağ örneğini hatırlatmaktadır. Nitekim Hume, Altın Dağ örneği[513] ile yeni bir bilginin tecessüm etmediğini tasrih etmektedir. Zira Hume'a göre, Altın Dağ imgesi yahut idesi, 'altın' ve 'dağ' izleniminden başka bir şey değildir. Altın Dağ idesinde sadece yeni şablonlar oluşturulmakta ve ideler arasında birleştirmeler ve eklemeler yapılmaktadır. Bu nedenle de Altın Dağ imgesiyle yeni bir bilginin vücut bulması söz konusu olmamakta ve bu durum yeni bir bilgi inkişafını izhar etmemektedir. Nasıl ki altın dağ idesi, altın izlenimi ve dağ izlenimi ile masadak bakımından aynı olup, şablon bakımından farklı ise, aynı şekilde Papineau'ya göre de birinci şahıs ve üçüncü şahıs arasındaki fark da böyle bir şeydir.

---

[513] David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, The Harvard Classics, 1909–14.

Fakat buradaki sorun şudur ki, Hume'a göre, 'ideler', düşüncelerimiz yahut zihnî içeriklerimiz iken; 'izlenimler', duyu deneyimlerimizdir. Bu anlamda Hume'a göre, idelerin, izlenimlerden tek farkı idelerin daha soluk görüntüler olmasıdır.[514] Bu nedenle de idelerin, izlenimlerin bir gölgesi olduğu ve düşüncelerin (idelerin) tamamıyla deneyimlere (izlenimlere) bağlı olarak vuku bulduğu söylenebilir.[515] Lakin bu durumun, birinci şahıs ve üçüncü şahıs düşüncesi için mümkün olması beklenemez. Zira üçüncü şahıs düşüncesinde herhangi bir duyu izlenimi mevcut değildir ve duyu izleniminin olmaması belli bir hayalin yahut şablonun oluşmasına engel olacaktır. Hattâ bu durum üçüncü şahıs düşüncesinde belli bir içeriğin olmasına dahi ket vuracaktır. Hâl böyle olunca, sabahyıldızı ile akşam yıldızının aynı masadağa sahip olmasının aksine, birinci-şahıs ve üçüncü şahıs düşüncelerinin masadaklarının aynı olması beklenemez. Çünkü üçüncü-şahıs düşüncesinin belli bir duyu deneyiminden yahut izlenimden yoksun olması hasebiyle, gönderme yapabileceği bir şablondan dahi yoksundur. Nitekim söz konusu şablonları meydana getiren –fizikalist-naturalist-ampirist anlayışa göre- deneyimin kendisidir.

Hâsılı Papineau'nun buraya kadar, üçüncü-şahıs ile birinci-şahıs tecrübesinin aynı olduğunu, tek farkın ise yeni şablonlar ve yeni inanç formları olduğunu iddia ettiği görülmektedir. Papineau'nun bütün bunları yapmasının nedeni, üçüncü-şahıs ve birinci-şahıs düşünceleri arasında öznel herhangi bir hâlin meydana gelmediğini ve üçüncü-şahıs düşüncesinde de esasen birtakım doğru atıfların yapılabileceğini teşhir etmektir. Bunun aksini savunmak ise Papineau'ya göre, 'antipatik yanılgı' içerisine girmek demektir. Papineau'ya göre, nasıl ki, insanlar doğaya yönelik birtakım teşbihler yaparak ona insani özellikler atfediyorlarsa, aynı şekilde 'birincil tecrübeye' de öznel/deruni bir hâli yansıtarak, 'üçüncü-tecrübeden' faklı bir tecrübenin ortaya çıkacağı yanılgısına düşmektedirler. Papineau'ya göre, burada birinci-şahıs düşünme tarzının, üçüncü-şahıs düşünme tarzından farklı olduğuna dair bir yanılsama meydana gelmektedir.[516] Bu yanılgının nedenini ise Papineau, birinci-şahıs düşüncesinde tebarüz ettiği düşünülen

---

[514] Cevizci, **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, s. 623.

[515] David hume idelerimizin, izlenimler yoluyla ortaya çıktığını düşünür, aksi halde idelerin meydana gelmesi mümkün değildir. Hâlbuki Papineau, üçüncü şahıs düşüncesinin, birinci şahıs düşüncesinden bağımsız olarak hattâ birinci şahıs düşüncesi olmaksızın meydana gelebileceğini iddia eder.

[516] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 118.

"içsel ışık / sezgi" (inner lights) mefhumuna bağlar.[517] Bu anlamda Papineau, birinci-şahıs ve üçüncü-şahıs arasındaki tek farkın, olgu hakkında 'bilinçli' hâle gelmek şeklinde olduğunu mülahaza eder. Nitekim Papineau, *bilinci* sadece *deneyiminin kendisi* olarak açıklamaktadır ve Papineau için "bilinç, kırmızı görmek, kıskanmak, soğuk hissetmek gibi belirli deneyimlerin belirlenebilir bir özelliği olarak görülür."[518] Bu durumda Papineau'nun asıl amacı, bilinç hâllerinin, fiziğin dışında ruhsal bir şey olduğu inancını bertaraf etmeye çalışmaktır.[519]

Bu meyanda görüldüğü üzere Papineau'ya göre, üçüncü-şahıs ve birinci-şahıs tecrübeleri arasındaki tek fark, bilinçlilik hâlinin olup-olmamasıdır. Nitekim ona göre, üçüncü-şahıs düşüncesinde 'şuur' yahut 'bilinç' hâli söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle, Papineau, üçüncü şahıs düşüncesinde, birinci-şahıs düşüncesinde bulunan bilinç hâlinin olmadığını ve üçüncü-şahsın, birinci-şahıs düşüncesine hiçbir zaman müdahil olmayacağını kabul eder. Böylelikle, üçüncü-şahıs düşüncesi, birinci-şahsın bilinç hâline erişmeyeceği açık bir hâle gelir.[520]

Bilinç hâllerini, beyin durumları ile açıklamasının akabinde Papineau, karşımıza birtakım sualler çıkarmaktadır. Niçin birtakım fiziksel durumlarda bilinç açığa çıkarken, başka fiziksel durumlarda bilinç açığa çıkmamaktadır? Mesela taş yere düşerken herhangi bir bilinç hâline sahip değilken, niçin kolumuzu kaldırdığımızda bir bilinç hâli ortaya çıkmaktadır?[521] Bilinç, fiziksel bir varoluşta nasıl tecessüm edebilmektedir? Şunu açıkça ifade etmek gerekirse, bu suallerimiz bir fizikalist için oldukça anlamsızdır. Zira bir fizikaliste göre, fizikten ayrı bir bilinç hakkında konuşmak mümkün olmadığı gibi, fizik ve bilinç hâlleri arasında bir ayrım yapmak da mümkün değildir. Diğer bir deyişle, bilinçli olmak, fiziksel özelliğin ötesinde bir şey değildir. Bu

---

[517] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 116.

[518] Kapitan, s. 120.

[519] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 117.

[520] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 118. Papineau için bilinç deneyimlerinin, beyin durumları olduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü Papineau, bilinç hâllerinin, beyin durumlarından farklı bir şey olmadığını kabul eder. Zira bilinç hâllerini sezgisel bir şey olarak değil, bizzat beyin durumlarında ortaya çıkan hâller olarak değerlendirmektedir. Bu sebeple Papineau için, antipatik yanılgı, fiziksel durumlar ile bilinç durumlarının farklı olduğunu düşünmekten kaynaklanmaktadır. Fakat ona göre, birinci-şahıs kırmızı tecrübesini, fiziksel özelliklere ek bir şey olarak düşünmek, bilinci fiziksel özelliğin ötesinde ve üzerinde bir sezgi olarak ele almak hatadır. Zira Papineau'ya göre, fiziksel özelliklerden ayrı bir bilinç hâli mevcut değildir.

[521] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 119.

hususta Papineau'nun, diğer fizikalistlerden pek farklı olmadığı görülür. Nitekim ona göre, belirli bilinç hâlleri, belirli fizik hâllerine özdeştir. Bu nedenle bilinç, fiziksel bir özelliğe sahiptir.[522] Bilinci, sezgi olarak ele almak ve betimlemek, Papineau'nun antipatik yanılgı olarak bahsettiği bir duruma düşmektir. Ona göre, antipatik yanılgının vücut bulmasının sebebi, görmek, hissetmek, hayal etmek vb. bilinçli olmanın belirleyici hâllerinin, fiziksel bir özellikten farklı olarak mülahaza edilmesindendir. Hâlbuki Papineau için bilinçli olmak, fiziksel olmaktan ayrı bir şey değildir.[523] Lakin Papineau'nun bu izahları suallerimize cevap mahiyeti taşımamaktadır. Her ne kadar suallerimiz onun için anlamsız olsa da vermiş olduğu cevaplar bir taşın niçin düşünmediğini ve niçin fiziksel varoluşa sahip olan insanın ise düşündüğünü açıklayamamaktadır. Çünkü bilinçli olmak, fiziksel olmaktan ayrı bir şey değilse, bu durumda niçin fiziki özelliklere sahip diğer varlıklarda bilinç tebarüz edememektedir?

Bu minvalde Papineau, bir misal yardımıyla, fiziksel durumun bilinç hâlleri ile nasıl özdeş olduğunu ve yukarıdaki sualimizin nasıl anlamsız olduğunu serdetmeye çalışır. Misale göre, tarihçilerden meydana gelen iki farklı gruptaki araştırmacılardan birinci grup Mark Twain'i; ikinci grup ise Samuel Clemens'i çalışmaktadır. Tarihçiler araştırmalarını tamamladıktan sonra anlarlar ki, Mark Twain ile Samuel Clemens aynı kişilerdir. Papineau'ya göre, tarihçilerin burada 'niçin bu iki kişinin, aynı kişi' olduklarını sormaları bir hezeyan olur. Aynı şekilde Papineau'ya göre, bir fizikalist de fizik ile bilincin aynı özellik olduğunu keşfettikten sonra ona, bunların 'niçin aynı özellik' olduğunu sormak anlamsız bir soru sormak olacaktır.[524] Oysaki Papineau'nun fizik ile bilincin özdeş olduğuna dair bu misali pek ikna edici gözükmemektedir. Zira tarihçiler Twain'i ve Clemens'i araştırdıklarında ellerindeki mevcut bilgilerin aynı olması hasebiyle, bu iki kişinin 'aynı kişi' olduğu tecelli eder; böylelikle 'niçin aynı kişi oldukları' sorusu ortadan kalkar. Çünkü her iki grubun da araştırdığı kişilere dair bilgiler, Twain'in ve Clemens'in aynı kişi olduğunu desteklemiş ve kanıtlamıştır. Fakat farz edelim ki, Twain'e ve Clemens'e yönelik yapılan araştırmada her iki grup araştırmacının, bu iki farklı ismin aynı kişi olduğunu kanıtlayacak yeterli bilgileri haiz olmamış olsun. Bu durumda içlerinden birinin hâlâ Twain'in ve Clemens'in aynı kişi

522 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 119-120.
523 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 120.
524 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 121.

olduğunu iddia etmesi durumunda, bu kimseye "niçin bu iki kişinin aynı kişi olduğunu iddia ediyor' olduğunu sormak makuldür; nitekim yeterince kanıt yoktur. Aynı bunun gibi, bir fizikalistin de bilinç ile fiziğin özdeş olduğunu yeterli bir şekilde kanıtlayıncaya kadar, söz konusu sorumuz baki olarak kalacaktır.

II

Bilincin, beyin hâlleri olarak ele alındığı bu kuramda Papineau, karmaşık yapılı varlıkların dışında kalan, böceklere, balıklara vb. basit yapılı varlıklara bilinçlilik durumunun 'keskin bir şekilde' atfedilmesini reddederek,[525] insan dışı varlıklar söz konusu olduğunda onların bilince sahip olup olmayacağı mevzuunun müphem olduğunu ifade eder.[526] Bu anlamda Papineau, insan dışı varlıkların herhangi bir bilinçlilik hâline sahip olmasalar da birtakım zihnî hâllere –acı gibi- sahip olabileceklerini mülahaza eder. Çünkü insan dışı varlıkların da bilince sahip olup olmadığı müphem olduğundan, onların belli bir zihnî duruma sahip olacağı da muğlâklık arz etmektedir. Lakin herhangi bir acı tecrübesine sahip olsalar dahi, onların yaşadıkları bu acı tecrübesinin 'ne gibi bir şey' olduğu yine müphemdir. Zira Papineau'ya göre, bir uzaylının kırmızı rengini müşahede etmesiyle, uzaylının kırmızı hakkında bir tecrübe yaşamış olduğu söylenebilir, fakat bizimle aynı türden bir tecrübe yaşayıp-yaşamadığı bilinemez. Netice itibarıyla, Papineau, radikal bir tutum sergilemekten kaçınarak, fizyolojik olarak farklı olan varlıkların bilinç durumlarından ve belli zihin hâllerinden yoksun olduğunu iddia eden birtakım fizikalistlere iştirak etmemektedir. Hattâ Papineau, bu durumu insan türü için de söylemektedir. Bir başka ibareyle, Papineau, "insan bilincinin çok çeşitli" olması hasebiyle, bilinçlilik durumlarının aynı olamayacağını savunur. Aksi hâlde Papineau'ya göre, bütün insanların bütün özelliklerinin aynı olması icap ederdi ki, nitekim bu durum birinci derece özelliğinin ihtiva ettiği bir vaziyettir.[527]

---

[525] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 124.
[526] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 125-126.
[527] Hatırlanacağı üzere, birinci derece özelliği savunan fizikalistlere göre, zihin hâllerini oluşturan durum sadece beyindeki nöronların ateşlenmesi olup, nöronların aktivitelerinden başka bir şey değildi. Bu anlamda insan beyni bir tür olarak aynı iç işleyişe sahip olacağından, bütün insanlarda aynı şekilde çalışacak ve aynı sonuçları verecektir. Böylelikle insan türünde genel olarak bilinçlilik hâli söz

Bu minvalde, ikinci derece özellik ve token özdeşlik kuramları ile birlikte zihnî hâllerin sadece insan türüne mündemiç bir hâle getirilmesi engellenmekte ve herhangi zihinsel bir durum mevzubahis olduğunda, farklı canlı türlerinin de o zihnî durumu yaşayabileceği mülahaza edilebilir bir hâle getirilmektedir. Böylelikle, acı tecrübesi sadece tek bir türün belli bir beyin işlevi tarafından değil, aynı zamanda farklı canlı türlerinin de kendi beyin işlevleri tarafından bu tecrübeyi yaşayabilecekleri tezahür edebilmektedir.[528] Bu sebeple de token özdeşlik kuramı ve ikinci derece özellik ister silikon-temelli, isterse karbon-temelli bir beyinde acı tecrübesinin yaşanabileceğini izhar eder. Bu nedenle de acı tecrübesi söz konusu olduğunda, farklı canlı türlerinin de acı çekebilir olduğu ama aynı acı tecrübesinin yaşanmayabilir olduğu ortaya çıkar. –Zira zihnî içeriklerin bireyselliği anlayışı söz konusudur-.

Bu noktada Ned Block’un da tüm acı tecrübelerinin ortak bir çatı altında toplanamayacağını ve ortak bir şekilde açıklanamayacağını savunduğu görülmekte[529] iken; işlevselci bakış açısına sahip olan Jaegwon Kim’in ise bütün canlı türleri için ortak bir açıklamanın haiz olabileceğini ve farklı acı vakaları arasında bir müştereklik olabileceğini mülahaza etmektedir.[530] Böylelikle Papineau’nun şovenizm (chauvinism) tutumundan, yani ‘insan-dışı varlıkların acı tecrübesi gibi bilinç hâllerini yaşayamayacağı’ şeklindeki katı düşünceden, kaçındığı tebarüz eder. Zira şovenist tutuma göre, insan-dışı varlıkların düşünemeyeceği, bilinç ve zihin hâllerine sahip olamayacağı iddia edilir. Aynı şekilde Papineau anti-şovenizm tutumdan, yani herhangi bir varlık arasında ayırım yapılmaksızın işlevsel özellikleri ile zihnî hâlleri eşitleyen ve sadece işlevsel anlamda aynı özellikleri gören bütün canlıların aynı bilince ve zihin hâline sahip olduğu düşüncesinden de kaçındığı görülür.[531] Bu anlamda şovenizme göre, insan-dışı varlık olan Merkürlü birinin bilinç hâllerinin olmayacağı; anti-şovenizme göre ise, bilinç hâlleri işlevsel rollerini yerine getirdiği sürece -acı gibi- zihnî hâllere

konusu olacaktır. Buna mukabil insan türü dışında kalan diğer canlı varlıklar için bu durum mevzubahis olmayacak ve bilinçlilik sadece insana özgü bir özellik olarak kalacaktır. Papineau’nun bilinç bahsi söz konusu olduğunda ise, birinci derece özelliğin ihtiva ettiği bu durumların, geçerli olmadığı görülür.

528 Her ne kadar aynı acı tecrübesinin yaşanacağı muamma olsa da.

529 Ned Block, "What is Functionalism?" In Block 1980: ss. 171-84, s.178-179.

530 Jaegwon Kim, "Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction." **Philosophy and Phenomenological Research** 52, 1992, ss. 1-26. Reprinted in Kim 1993, 309-35.

531 Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 131.

sahip olacağı düşünülür. Aşağıda verilen Papineau'nun düşünce-deneyi bu durumu tasrih etmektedir.

Bu düşünce-deneyine göre, renk tayfı değiştirilmiş olan bir kimsenin, kırmızı rengi yerine yeşil rengini gördüğünü varsayalım. Bu durumda, o kimse herkesin kırmızı gördüğünü yeşil göreceği için kırmızıya yüklenilen bütün mânâlar ve kırmızının bütün işlevselliği yeşile atfedilmiş olacaktır. Bu nedenle yeşil gören bu kimse, ona kırmızı diyecektir ve kırmızılığın bütün işlevselliğini yeşile atfetmiş olacaktır. Böylelikle, kırmızı ışık yandığında, aslında o kimse için yeşil yanmış olacaktır, fakat yeşilin mânâsı kırmızılığın işlevine sahip olduğu için, işlevsellik bakımından değişen bir durum söz konusu olmayacaktır.[532] Burada renk tayfı değiştirilmiş kişinin bilinç hâlinin ne olduğu bilinmemesine rağmen, işlevsel anlamda diğer insanlarla uyumlu olduğu görülecektir.

Düşünce-deneyine göre, anti-şovenistler olan işlevselciler için renk tayfı değiştirilmiş kimsenin kırmızı ve yeşil algısı normal insanlardaki gibi işlevini yerine getirdiği sürece onlardan bir farkı olmayacağı açıktır. Bu meyanda Papineau, işlevselci tutumu savunan David Lewis'e değinir. Lewis'e göre, deneyimler, benzer varlıklar için *fizyoloji ile beraber gider*; fakat farklı türdeki varlıklar için *işlevsel rol oynar*. Bunun izahı şu şekildedir; deli birinin acı tecrübesinin bedensel hasar ile değil, başka şekillerde ortaya çıkması ayarlansa bile Lewis'e göre, deli adamın acı tecrübesi ile normal insanın acı tecrübesi ortaktır. Çünkü ona göre, aynı tür için bilinç hâlleri fizyolojiyle beraber gitmektedir.[533] Bu durumda nasıl ki, deli biri ile normal insanın fizyolojisi aynı olduğu için aynı acı tecrübesini paylaşıyorlarsa, bu durum diğer türler için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle, Merkürlü biri acı hisseder, ancak ve ancak kendi türündeki normal bir Merkürlü de acı tecrübesini paylaştığı sürece. Yani belli bir türün normal varlığı için belli fizyolojik durumlar meydana geldiğinde, o türün diğer üyeleri için de aynı tecrübe söz konusudur. Nitekim acının meydana gelmesi fizyolojik durumlara bağlıdır.[534]

Fakat Lewis'in mevzubahis düşüncesi Papineau'nun bilinç hakkındaki düşüncesiyle uyumlu değildir. Bu anlamda da Papineau, Lewis'in 'bütün türe

---

[532] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 131.

[533] David Lewis, 1980, "Mad Pain and Martian Pain," in Ned Block (Ed.), *Rea***dings in Philosophy of Psychology,** Volume I, Cambridge, MA: Harvard University Press, ss. 216–32, s. 131.

[534] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 132.

indirgediği aynı tecrübeyi paylaştıklarına' dair düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymak adına, başka bir düşünce-deneyinden bahseder. Zira Papineau, zihnî hâllerin, fizyolojiyle özdeş olamayacağını iddia etmektedir. Bu düşünce-deneyine göre, Marslı birinin ve insanın melezleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan varlığın genlerinin Marslı, fakat dış görünüşünün insan olduğu varsayılır. Buna göre, -düşünce-deneyine eklemelerde bulunarak daha açık bir hâle getirelim- acı tecrübesiyle karşılaşan bir Marslının tepkisinin gülmek şeklinde olduğunu ve sevinçli hâller yaşadığında da verdiği tepkisinin ağlamak şeklinde olduğunu düşünelim. Burada insan görünüşlü Marslı geni taşıyan bu varlığa, eğer insan gözüyle bakarsak, güldüğünde sevinçli olduğunu ve ağladığında acı tecrübesiyle karşılaştığını söylememiz gerekmektedir ki, esasen bu çıkarım tamamıyla yanlış olacaktır; zira bu varlık Marslı geni taşımaktadır. Bu anlamda Lewis'in düşüncesine karşıt olarak, acı tecrübesi hiç de insan fizyolojisiyle beraber gitmemiştir. Bu noktada Lewis'in bireyi toplumla özdeşleştirdiği ve toplumun genel tutumunu bireye irca ettiği görülmektedir.[535] Lakin oldukça dar kapsamlı olması nedeniyle Hilary Putnam, Jerry Fodor tarafından da bu görüş eleştirilmiştir. Zira bu durum onlara göre, psikolojik söylemin açıklamasını daraltmaktadır.[536]

Lewis'in deli adamına geri döndüğümüzde, burada deli adamın tecrübe ettiği acıyı ortadan kaldırmak için normal insanların tepkisinden ziyade, matematik düşünerek giderdiğini varsayalım. Burada Papineau'ya göre, sadece işleve mündemiç olarak bir değerlendirme yapılacak olunursa, deli adamın acı içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira acı kavramı, bizi belli davranışlar yapmamıza yönelten bir durum ise bu durumda acı tecrübesine yönelik ilk tepkinin ondan kurtulma eğilimine yöneltmesi gerektiğidir. Eğer böyle bir eğilim yoksa bu durumda orada bir acı tecrübesinin olduğunu söyleyemeyiz. Bu mânâda Lewis'in deli adamının hiçbir şekilde acı içinde olduğu söylenemez. Zira kendi fizyolojisiyle özdeş olan kimselerle aynı tepkiyi verememektedir. Bu nedenle de deli adam acı içinde olsa dahi aynı tepkiyi vermemesi hasebiyle, onu acı çekmeyen olarak sınıflandırmamız gerekecektir.[537]

---

[535] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 132.

[536] Hilary Putnam, "Philosophy and Our Mental Life." In Putnam 1975, ss. 291-303, s. 295-298; Jerry Fodor, "Special Sciences, or The Disunity of Science as a Working Hypothesis." **Synthese** 28, 1974, ss. 97-115, s. 114.

[537] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 133.

Hülasa Lewis sadece fizyoloji ile zihnî hâlleri birleştirirken, Papineau zihnî hâllere hem işlevsel durumun hem de fizyolojinin eklenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu nedenle de deli adam fizyolojik olarak bizimle aynı olsa da işlevsel olarak aynı tecrübeyi paylaşmadığı için onun 'ne gibi bir zihin hâline' sahip olduğu yahut 'ne gibi bir şey' yaşadığı müphem olarak kalacaktır. Nitekim Papineau'ya göre, Marslının da acı tecrübesi yaşayacağını elbette söyleyebiliriz; fakat bizimle aynı tecrübeyi yaşayacağını ve tecrübesinin 'ne gibi bir şey' olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim fizyolojik olarak farklıyız. Fakat Papineau'ya göre, fizyolojik olarak aynı türden olan insanların da aynı tecrübeyi paylaşabileceğine yahut yaşayabileceğine dair herhangi bir kanıtın mevcut olmadığı da açıktır.[538]

Böylelikle Papineau, bütün insanların yaşadığı tecrübelerinin farklılıklar arz edebileceği noktasına varmakta ve katı anlamda bir belirlenmişlikten sıyrılmaya çalışmaktadır. Nitekim bu durum sadece farklı fizyolojik yapılara sahip olan varlıklar arasında değil, bilakis aynı türden varlıkların dahi farklı tecrübeler yaşayabileceğini ve hattâ nevi şahsına münhasır tarzda tecrübelerin vuku bulabileceğini göstermektedir. Aynı durum Mary için de geçerlidir, nitekim onun da fiziksel mânâda kırmızıyı tecrübe ettikten sonra, nasıl bir tecrübe edindiğini bilmemiz pek mümkün olmayacaktır. Çünkü Papineau'ya göre, bir başka insanın nasıl bir tecrübe yaşadığını ancak ve ancak kendi tecrübelerimizden yola çıkarak 'kısmi' olarak bilebiliriz ve bildiklerimiz, karşımızdaki kişinin tecrübesiyle 'özdeş' olmayabilir hattâ olmayacaktır.

Bu durumda, nasıl oluyor da Papineau bu derece 'kısmi' bilgi neticesinde Mary'nin herhangi öznel bir tecrübe yaşamadığını iddia edebiliyor? Nitekim gerek Mary'nin gerek bir başkasının nasıl bir tecrübe yaşadığı asla tam mânâsıyla bilinmemektedir. Tarihçi araştırmacı misalinde olduğu gibi, 'bilinç hallerinin, beyin hâlleri olduğu' yeterli verilerle kanıtlanamadığı sürece, Mary yahut diğer canlılarda öznel bir hâlin olmadığını söylemek mümkün değildir. Bu anlamda Papineau'nun, Mary ve diğer canlılarda öznel bir tecrübenin yaşanmadığını ortaya koyabilmesi için söz konusu tarihçi araştırmacıların kanıtları gibi, bilincin, fizikle özdeş olduğuna dair kanıtlar getirmiş olması gerekecektir. Aksi hâlde sadece kendi üçüncü şahıs bilgimiz ile

---

[538] Papineau, **Philosophical Naturalism**, s. 133-134.

bir başkasının birinci şahıs tecrübesinde neler yaşandığını ve öznel bir tecrübenin de yaşanmadığını söyleyebilmemiz imkân dâhilinde değildir. Zira birinci-şahıs bilgisi, içine erişilemez bir bilgiyi ihtiva etmektedir.

Netice itibarıyla, Papineau'nun bilince yönelik naturalist indirgemeci izahına göre, bilinç, beynin fiziğinden başka bir şey değildir. Bilincin bu şekilde açıklanması onun halk psikolojisinde geçerli olan her türlü izahtan ve anlayıştan, yani bilincin öznel ve deruni bir hâl olduğu düşüncesinden, uzaklaştırmaktadır. Böylelikle bilincin, fiziksel bir varoluştan başka bir şey olmadığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır.



SONUÇ

Elinizdeki bu çalışmada, metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirmeyeceğini göstermeye çalıştık. Söz konusu iddiamızı temellendirebilmek amacıyla, ilk olarak, naturalizm mefhumundan ne anlaşılması gerektiği ve onun muhtelif özellikleri arasındaki farka değinilmeye ve nihayetinde naturalizm hakkında kısa tarihi bilgiler verilmeye çalışıldı. İkinci olarak, naturalizmin ne olduğunun anlaşılmasının akabinde, naturalizmin felsefede nasıl uygulandığı ve ne gibi bir temellendirme ile naturalizmin -Richard Dawkins ve David Papineau tarafından- karşımıza çıkarıldığı izhar edilemeye çalışıldı. Üçüncü olarak, mezkûr naturalistlerin felsefi temellendirmelerinde birtakım tutarsızlıkların vücuda geldiği ortaya konulmaya çalışıldı. Nihayetinde metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirmediği iddiasına varılmaya çalışıldı.

Bu minvalde ulaşmaya gayret ettiğimiz iddiamızı temellendirmek üzere, ele aldığımız ilk naturalist olan Dawkins'in 'bilimsel Tanrı hipotezi' üzerinde durulmaya çalışıldı. Dawkins'in söz konusu iddiasında, Dawkins tarafından, Tanrı inancının ve Tanrı hipotezinin, 'bilimsel' bir mahiyeti haiz olarak mülahaza edildiği izah edildi. Fakat Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezinde husule gelen birtakım zorluklar üç alt başlık altında –karmaşıklık mefhumuna dayanalı tenkit, doğal seçilimin 'rastlantısallığa' dayanmasına yönelik tenkit ve doğal seçilimin ve akıllı tasarımın aynı temele dayanması tenkidi- incelenmeye çalışılarak, bilimsel Tanrı hipotezinin kabul edilebilir olmasının önündeki zorluklar serdedilmeye çalışıldı. Böylelikle felsefi meselelerin, bilimsel meselelere indirgenmesi durumundaki tutarsızlıklar gösterilmeye çalışıldı.

Bu anlamda Dawkins'in bilimsel Tanrı hipotezindeki iddiasını şu şekilde formülleştirebiliriz.

1. Eğer bir Tanrı varsa, bu Tanrı karmaşık bir zekâya sahip olmak zorundadır.
2. Evrimsel sürece göre, en karmaşık yapıya sahip olan varlık, evrimin son ürünü olarak ortaya çıkmak zorundadır.

3. Bu durumda, karmaşık bir zekâya sahip olan Tanrı, evrimin son ürünü olmak zorundadır.

4. O halde, Tanrı bütün varlıkların son ürünü olacağından, evrimsel süreçte ve doğal seçilimde Tanrı'nın bir şeyleri yaratmış olması imkânsızdır.

Dawkins'in söz konusu temellendirmesine yönelik olarak birtakım zorlukların ve tutarsızlıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunları kısaca şu şekilde icmal edebiliriz.

İlk olarak, Tanrı'nın karmaşık bir yapıya sahip olabilmesi demek, Tanrı'nın parça ve bilişenden müteşekkil olması demektir. Lakin parça ve bileşen maddi varlıklara has bir özellik olması münasebetiyle, -Dawkins'in karmaşıklık üzerine getirdiği tanımlardan da yola çıkılarak- karmaşıklık mefhumunun Tanrı'nın kendisi için düşünülemez olduğu görüldü. Bu durum aynı zamanda gramer hatasını da beraberinde getirdiği müşahede edildi. Zira Tanrı'nın kaplamı en geniş ve içlemi en az olacağından, Dawkins'in iddiasında mantıksal bir hatanın vücut bulduğu izhar edildi.

İkinci olarak, Dawkins'e göre doğal seçilimin, bilimsel bir teori olarak kabul edilebilir olması demek, onun rastlantısallık temeline dayanmıyor olması demektir. Fakat Dawkins'in açıklamalarının rastlantısallığa dayandığı ve hattâ rastlantısallığa yer bırakmak zorunda kaldığı görüldü. Böylelikle gerek iddiasının ve gerekse doğal seçilimin bilim dışı bir iddia olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Üçüncü olarak, Tanrı hipotezini, bilimsel bir iddia olarak görmek, onun bilimsel veriler ışığında ispatlanabilir yahut reddedilebilir olması demektir. Bu durum Dawkins'in iddiası ile akıllı tasarım delilini savunan kimselerin iddialarının esasen aynı temele dayandığını iktiza ettiği serdedilmeye çalışıldı. Hâlbuki Dawkins'in, akıllı tasarım delilini bilim dışı bir izah olarak mülahaza etmesi, onun bir dogması olarak değrlendirildi. Sonuç olarak ya kendi iddiasının da bilim dışı izah olduğunu yahut da akıllı tasarım iddialarının da bilimsel izah olduğunu kabul etmesi gerektiği sonucuna varıldı.

Netice itibarıyla, Dawkisn'in mezkûr iddiasının birtakım tutarsızlıklar ihtiva etmesi dolayısıyla, 'metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirmediği' sonucuna varılmaya çalışıldı.

Çalışmamızda felsefi naturalizmin önemli bir temsilcisi olarak değerlendirmeye tâbi tuttuğumuz ikinci filozof ise David Papineau'dur. Papineau'nun temel iddiası felsefenin, bilimin bir devamı olduğudur. Papineau'nun bu temel iddiasını nasıl geliştirip savunduğu, üç bölümle incelenmeye çalışıldı. İlk olarak, fizikalizm mevzuuna yoğunlaşan Papineau, eski fizikalizm anlayışı olan zihnî özelliğin tek bir fiziki özellik tarafından harekete geçirileceği birebir özdeşlik (birinci derece özellik, tip özdeşlik kuramı ve diğerleri) düşüncesi yerine, ikinci derece özellik ve token özdeşlik kuramını nasıl savunduğu izah edildi. Böylelikle, zihnî özelliğin tek bir fiziki özellik tarafından değil, birden çok fiziki özellik tarafından 'nedensel bir etki' ile harekete geçirildiği görüldü. Böylece Papineau'nun, nedensel argüman gereği, zihnî özelliğin fiziki özellik olduğu sonucuna vardığı anlatıldı. Zira zihnî olanın fiziki olan tarafından harekete geçirilmesi yahut zihnî özelliğin fiziki özelliğe etki edebilmesi Papineau'ya göre, zihnî özelliğin esasen fiziksel özellik olmasını gerektirmektedir. Nitekim Papineau, zihnî özelliğin fiziki özellik olduğunu, çünkü fiziki dünyada etkiye sahip olan her şeyin fiziksel olması gerektiğini savunmuştur. Papineau'nun görüşünün ne olduğu ve bu görüşünü nasıl temellendirdiği izah edildikten sonra, bu görüşünün kendi içinde tutarlı olup olmadığı ve öne sürdüğü gerekçelerin ikna edici olup olmadığı tartışıldı. Nihayetinde Papineau'nun nedensel argüman ile ortaya koymuş olduğu ve sair yerlerde zikredilen öncülleri ve sonucu arasında yeterli ve gerekli bir ilişkinin olmaması sonucuna varılarak, söz konusu çıkarımın sonucunun, zorunlu bir sonuç ihtiva etmediğine varıldı. Böylelikle zihnî özelliğin, fizikî özellikle özdeş olduğu sonucunun gerekli ve yeterli bir izaha sahip olmadığı serdedilmeye çalışıldı.

Bilahare Papineau'nun felsefenin, bilimin bir devamı olduğu iddiasını desteklemek üzere ortaya koyduğu teleolojik temsil kuramı ele alınmıştır. Bu kurama göre, zihnî içeriklerimizin –inançlarımızın ve arzularımızın- temelini seçilim mekanizması yahut onun tarihi oluşturmaktadır. Seçilim mekanizması nedeniyle de inançların ve arzuların, sadece psikolojik hâllerimize bağlı vuku bulan bir hadise

olmadığı ve dış dünyaya istinat eden bir hâdise olduğu izhar edildi. Papineau'ya göre, nasıl ki fiziğin tamlığı ilkesi gereği biyolojik ve psikoloji dışındaki her alana dair açıklamalar fiziğe irca edilerek izah edilebiliyorsa, aynı durum biyoloji ve psikoloji temelli teleolojik alanlar için de geçerlidir. Bu nedenle, Papineau'ya göre, fiziğin tamlığı ilkesi ile genellemelerin yapılması ne kadar meşru ise, seçilim mekanizması ile de biyolojiye ve psikolojiye dair genellemeler yapmak o derece meşrudur.

Lakin bu kurama yönelik birtakım tutarsızlıkların husule geldiği görüldü. Bunları kısaca sıralayalım. İlk olarak, özel inançlar ile seçilim mekanizmasının ürettiği inançlar arasında kapatılmaz bir boşluğun meydana geldiği gösterilmeye çalışıldı. İkinci olarak, Papineau'nun, özel inançların seçilim mekanizmasından bağımsız olarak nasıl ortaya çıktığına dair bir izahının olmadığı görüldü. Üçüncü olarak, özel inançların da başarı üretebiliyor olduğunun görülmesi neticesinde seçilim mekanizmasına yönelik açıklamaların esasen önemli bir özelliğinin bertaraf edilmesine neden olacağı tasrih edilmeye çalışıldı. Dördüncü olarak, seçilim mekanizmasının daha önce karşılaşılmayan inanç ve arzu durumlarında işlevini yitireceği ve komplike inanç ve arzular söz konusu olduğunda yeterli bir açıklama getiremediği izah edilmeye çalışıldı. Beşinci olarak, seçilim mekanizması ile inançların ve arzuların bireyselleştirilmiş olması ve hiçbir insanın aynı seçilim tarihini paylaşmadıkça aynı zihnî içeriklere de sahip olamayacağı münasebetiyle, insanların zihnî içeriklerinin Leibniz'in monadları durumuna düştüğü serdedilmeye çalışıldı. Altıncı olarak, eski inançlardan duruma göre yeni inançlar üretilmesinin ve aynı başarı koşullarının oluşmasının mümkün olmadığı; zira bir bütünün işlevi ile bir parçanın işlevinin aynı olmaması gerekçesiyle, aynı başarı koşullarının oluşmasının da mümkün olmadığı teşhir edilmeye çalışıldı.

Papineau'nun bu bağlamda geliştirdiği, bilinç kuramını ele aldık. Burada Papineau'nun, üçüncü şahıs ile birinci şahıs arasında yeni bir bilginin yaşanmadığını ve aralarında 'bilinçlilik' hâlinden başka bir farkın olmadığını, bu nedenle de öznel, derunî bir hâlin meydana gelmediğini savunduğu görüldü. Nitekim Papineau'ya göre, 'bilinç hâli, beyin hâlleri' olduğu için birinci şahıs tecrübesinde herhangi bir öznel hâlin de yaşanmayacağı izah edildi. Fakat Papineau'nun söz konusu iddiasının başarılı olabilmesinin şartı, tarihçi araştırmaların, iki kişinin 'aynı kişi' olduğunu kanıtlarla

ortaya koymuş olmaları gibi, Papineau'nun zihnî hâllerin tam mânâsıyla fizik hâlleri olduğunu kanıtlarla takdim edebilmesine bağlandı.

Elhâsıl, Papineau'nun temellendirmelerinin yeterli olmadığı, bu sebeple de 'felsefenin, bilimin bir devamı olduğu' iddiasının da yeterince temellendirilmiş bir iddia olmadığı, sonuç itibarıyla 'metodolojik naturalizmin, felsefi naturalizmi gerektirmediği' ortaya konulmaya çalışıldı.

Bu bağlamda çalışmamızda naturalizme yönelik ele aldığımız Richard Dawkins'in bilimsel Tanrı hipoteziyle ve David Papineau'nun teleolojik temsil kuramıyla 'metodolojik naturalizmin felsefi naturalizmi gerektirdiği' iddialarının tutarlılıkları tetkik edilmeye çalışıldı. Fakat çalışmamızda ele alınamamış olan ve naturalizm başlığı için hayati bir önemi haiz olduğu düşünülen bilgi ve ahlâk mevzuları, çalışılması beklenen mevzular arasında yer almaktadır. Bunun nedeni naturalizm başlığında ele alınan epistemoloji mevzuunda, yeni bir bilgi inşasının karşımıza çıkarıldığı görülür. Nitekim bu yeni bilgi inşası klasik epistemolojinin 'temellendirilmiş doğru inanç' ölçütünü ortadan kaldırmakta ve böylelikle yeni bir bilgi inşasına gidilmekte ve kesin bilgi anlayışından ziyade kısmi ve güvenilir bilginin yolu açılmaya çalışılmaktadır. Lakin naturalizm başlığında ele alınan söz konusu yeni bilgi anlayışının birtakım problemleri de beraberinde getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte çağdaş naturalist-filozoflar arasında bulunan Ruth Millikan'ın zihnî içeriklere ve temsillere yönelik ortaya koyduğu teleosemantik kuramının (*teleosemantic theory*) çalışılması, zihni içeriklerin ve temsillerin, naturalizm başlığındaki yerinin daha anlaşılır bir hâle gelebilmesi için çalışılması beklenen mevzular arasında görülmektedir.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Nuri. “Meşşai İslâm Filozoflarında “Tabiat” Kavramı”, **Dini Araştırmalar.** C.V, S.13, 2002.

Alles, Gregory D. “Religion”, Lindsay Jones (Ed.). **Encyclopedia of Religion**. Vol.11, second edition, 2005.

Alfaro, Juan. “Nature”, Karl Rahner (Ed.). **Encyclopedia of Theology- A Concise Sacramentum Mundi**, Great Britain: Staples Printers Rachester Limited, 1993.

Antes, Peter. “Religion and Religions”, Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Jonowski, Eberhard Jüngel (Ed.). **Religion Past & Present**. Vol.11, Leiden, Boston: IDL Publishers, 2012.

Arslan, İshak. **Çağdaş Doğa Düşüncesi**, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Ayşan, Erhan. **Yanılgılar ve Tanrı**. İstanbul: Kavim Yayıncılık, 2011.

Batak, Kemal. **Naturalizm Çıkmazı –Dennett’ten Dawkins’e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi-.** 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Beckermann, Ansgar. “Property Physicalism, Reduction and Realization”, M. Carrier and P. Machamer (Ed.). **Mindscapes, Philosophy, Science, and the Mind.** Pittsburgh: Pittsburgh University Press 1997, ss.1-16. https://www.uni-bielefeld.de/philosophie/personen/beckermann/prpph_ww.pdf

Behe, Michael J. **Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorine Karşı Biyokimyasal Zafer.** Burcu Çekmece (çev.). İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998.

Behe, Michael F., William A. Dembski ve Stephen C. Meyer, **Evrenin Alternatif Tarihi Tasarım.** Orhan Düz (çev.). İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Bergmann, Michael. “Internalısm, Externalısm and the No-Defeater Condition”, **Synthese.** 110, 1997, ss.399–417. http://web.ics.purdue.edu/~bergmann/wp-content/uploads/2012/12/synthese-97.pdf.

Bickle, John. “Multiple Realizability”, **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/, (Erişim Tarihi: 24.04.2018).

Bingöl, Abdulkuddüs. “Gazzali'de Din-Bilim İlişkisi”, **Felsefe Dünyası**. Sayı:18, 1995, ss.10-17.

Bonevac, Daniel. Supervenience and Ontology, **American Philosophical Quarterly.** Vol. 25, No.1, 1988, ss.37-47, s. 37. http://www.jstor.org/stable/20014221.

Boragaard, Berit. “Against Naturalism about Truth”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**. Wiley Blackwell, 2016.

Broddan-Mitchell, David. “Naturalistic Analysis and the a Priori”, David Broddan-Mitchell and Robert Nola (Ed.). **Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism**, London: A Bradford Book The MIT Press, 2009.

Burge, Tyler. “Other Bodies.” In Woodfield, Andrew, (Ed.). **Thought and Object: Essays on Intentionality.** Oxford: Oxford University Press, 1982, ss.97-121

Burge, Tyler. “Individualism and the Mental.” In French, P., Uehling, T., and Wettstein, H., (Ed.). **Midwest Studies in Philosophy 4.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979, ss.73-120.

Burge, Tyler. “Other Bodies”, Andrew Woodfield (Ed.). **Thought and Object: Essays on Intentionality.** Oxford: Oxford University Press, 1982, ss.97-121.

Burge, Tyler. “Individualism and the Mental.” P. French, T. Uehling, and H. Wettstein (Ed.). **Midwest Studies in Philosophy.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979, ss.73-121.

Burge, Tyler. “Two Thought Experiments Reviewed”, **Notre Dame Journal of Formal Logic.** 23.3, 1982, ss.284-293.

Bonevac, Daniel. “Supervenience and Ontology”, **American Philosophical Quarterly.** Vol.25, No.1, January, 1988, ss.37-47. http://www.jstor.org/stable/20014221.

Charlton, William and David Papineau. “Teleology and Mental States”, **Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes**. Vol.65, 1991, ss.17-54. (Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society)

Christopher S., Hill. “Remarks on David Papineau's "Thinking about Consciousness"”, **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol.71, No.1, July, 2005, ss.147-154. (Published by: International Phenomenological Society)

Chalmers, David J. **The Conscious Mind: In Search of a Fundemantal Theory.** Oxford: Oxford Unıversity Press, 1996.

Chalmers, David. **The Conscious Mind.** New York: Oxford University Press, 1996

Churcland, Paul. **Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind.** Cambirdge: The MIT Press, 1988.

Caro, Mario De and David Macarthur, **Naturalism in Question**, London: Harvard Univesity Press, 2004.

Caro, Mario De and Macarthur, David. “İntroduction: The Nature Of Naturalism”, Mario De Caro And David Macarthur (Ed.). **Naturalism In Question**, London: Harvard Univesity Pres, 2004.

Clark, Kelly James. “Naturalism and its Discontents”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016.

Clark, Kelly James. **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell 2016.

Clark, Kelly James. **Religion and the Sciences of Origins –Historical and Contemporary Discussions-**. New York: 2014.

Crips, Thomas M. “On Naturalistic Metaphysics”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016.

Cordero, Alberto. “Naturalism and Scientific Realism”, José Ignacio Galparsoro (Ed.). **Reflections on Naturalism** içinde. Rotterdam: Sense Publishers, 2013, ss.61-84.

Chalmers, David. **The Conscious Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.

Cevizci, Ahmet. **Ortaçağ Felsefe Tarihi**. İstanbul: Asa Kitabevi, 1999.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a,** İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Collins, Robin. “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, Caner Taslaman ve Enis Doko (Ed.). **Allah Felsefe ve Bilim** içinde. İstanbul: İstanbul Yayınevi, ss.17-57.

Çınar, Aliye. **Tanrı Yanılgısı Üzerine –İnanmak ya da İnanmamak**. İstanbul: Profil, 2009.

Davidson, Donald. **Essays on Actions and Events**, Oxford: Clarendon Press, 2002.

Dawkins, Richard. **Tanrı Yanılgısı**. Kalisto, Tunç Tuncay Bilgin (çev.). 6. Baskı, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008.

Dawkins, Richard. **Kör Saatçi**. Feryal Halatçı (çev.). Ankara: Tübitak, 2002.

Demos, Raphael. **“**Dinî İnanç’ ile ‘Bilimsel İnanç’ın Bir Karşılaştırması”, Ramazan Ertürk (çev.). **Bilimname: Düşünce Platformu**, 2003/2, cilt:I, sayı: 2, ss.145-152.

Devitt, Michael. “Naturalistic Representation”, **The British Journal for the Philosophy of Science**. Vol.42, No.3, September, 1991, ss.425-443. (Published by: Oxford University Press on behalf of The British Society for thePhilosophy of Science)

Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).** C.39, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Elugardo, Reinaldo. “Reality and Representation”, **Noûs**. Vol.26, No.3, September, 1992, ss. 379-389.

Emin, Muhammed. “Muâsır (Çağdaş) Filozoflara Göre Bilim ve Din”, Mustafa Bulut (çev.). **Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji**. 2003, Cilt.3 (8), ss.312-323.

Enç, Berent. “Philosophical Naturalism by David Papineau”, T**he British Journal for the Philosophy of Science**. Vol.45, No.4, 1994, ss.1070-1077. (Oxford University Press on behalf of The British Society for the Philosophy of Science)

Enskat, Rainer. “Science”, Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (Ed.). **Religion Past & Present**. Vol.11, Leiden, Boston: IDC Publishers, 2012.

Fales, Even. “Naturalism and Physicalism”, Michael Martin (Ed.). **The Cambridge Companion to Atheism**, Cambridge University Press, 2007.

Farber, Marvin **Naturalism and Subjectivism**. The Research Foundation of State University of New York, Albany, New York: 1968.

Feigl, Herbert, May Brodbeck (Ed.). **Reading in the Philosophy of Science**, New York: 1953.

Ferm, Vergilius. “Religion, The Problem of Definition”, Ferm, Vergilius (Ed.). **An Encyclopedia of Religion.** New York: Philosophical Library, 1945.

Flanagan, Owen, Hagop Sakissian and David Wong, “Naturalizing Ethics”, Kelly James Clark (ed.), **The Blackwell Companion to Naturalism,** Wiley Blackwell, 2016.

Fodor, Jerry. "Special Sciences, or The Disunity of Science as a Working Hypothesis", **Synthese.** No.28, 1974, ss.97-115.

Forrest, Barbara “Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection”, **Philo.** 3 (2), 2000 ss.7-29.

Georgalis, Nicholas. “A Realist's Teleological View of Belief”, B**ehavior and Philosophy**. Vol.18, No.2, Fall/Winter, 1990, ss.85-88. (Cambridge Center for Behavioral Studies (CCBS))

Giriffin, David Ray. **Religion and Scientific Naturalism –Overcoming the Conflicts**. New York: State Univesity of New York Press, 2000.

Gjertsen, Derek. **Science and Philosophy: Past and Present.** London: Penguin Books, 1989.

Godin, Benoit. “What is Science? Defining Science by the Numbers”, Canada: 2007, http://www.csiic.ca/PDF/Godin_35.pdf, (Erişim Tarihi:14.05.2018).

Godfrey-Smith, Peter. “Meaning, Models and Selection: A Review of Philosophical Naturalism”, **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol.56, No.3, September, 1996, ss.673-678. (Published by: International Phenomenological Society)

Godfrey-Smith, Peter. “Mental Representation, Naturalism, and Teleosemantics”, In Papineau, David and Graham MacDonald (Ed.). **Teleosemantics: New Philosophical Essays.** Oxford University Press 2004, ss.1-43. http://petergodfreysmith.com/PGSonTeleosemantics.pdf, (Erişim Tarihi: 17.05.18)

Goff, Philip and David Papineau. “What's Wrong with Strong Necessities?”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the AnalyticTradition.** Vol.167, No.3, February 2014, ss.749-762. (Springer).

Grinnell, Frederick. **The Scientifc Attitude.** 2.Edition, New York: Guilford Publications, 1992.

Hardcastle, Valerie Gray. ““The Horrid Doubt”: Naturalism And Evolutionary Biology”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016.

Hempel, Carl. **Doğa Bilimi Felsefesi.** Cengiz İskender Özkan – Talip Kabadayı (çev.). İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding, The Harvard Classics, 1909–14.

Hüttemann, Andreas and David Papineau. “Physicalism Decomposed”, **Analysis**. Vol.65, No.1, January, 2005, ss. 33-39. (Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee)

Internet Encyclopedia of Philosophy, “Donald Herbert Davidson (1917-2003)”, https://www.iep.utm.edu/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018).

Internet Encyclopedia of Philosophy, “Internalism and Externalism in Epistemology”, https://www.iep.utm.edu/int-ext/.(Erişim Tarihi: 30.04.2018)

Internet Encyclopedia of Philosophy, “Internalism and Externalism in the Philosophy of Mind and Language”, http://www.iep.utm.edu/int-ex-ml/. (Erişim Tarihi: 30.04.2018)

Internet Encyclopedia of Philosophy, “Identity Theory”, https://www.iep.utm.edu/identity/, (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

Jackson, Frank. “What Mary Didn't Know”, **The Journal of Philosophy**. Vol.83, No.5, 1986, ss.291-295.

Kalugin, Vladimir. “Donald Herbert Davidson (1917-2003)”, **Internet Encyclopedia of Philosophy**, https://www.iep.utm.edu/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018).

Kapitan, Tomis. “Philosophical Naturalism”, **Mind, New Series**. Vol.104, No.414, April, 1995, ss.426-430. (Oxford University Press on behalf of the Mind Association)

Jackson, Frank. **From Metaphysics to Ethics**, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Jaki, Stonley L. “Science and Religion”, Mircea Eliade (Ed.). **The Encyclopedia of Religion**, Vol.13, London: Collier Macmillan Publishers, 1997.

Jenkins, C. S. I. “Epistemolojical Naturalisms”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion To Naturalism**, Wiley Blackwell, 2016.

Koons, Robert C. “The Incompatibility of Naturalism and Scientific Realism”, In Craig, William Lane and Moreland, James Porter (Ed.). **Naturalism: A Critical Analysis.** Routledge. 2000, ss.49—63. https://www.researchgate.net/publication/228555634_The_incompatibility_of_naturalism_and_scientific_realism, (Erişim Tarihi: 17.05.2018)

King, Winston L. “Religion”, Mircea Eliade (Ed.). **The Encyclopedia of Religion**. Vol.12, London: Collier Macmillan Publichers, 1987.

Kutluer, İlhan. “İlim”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**. C. 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000,

Kütük, Selçuk. **Bilim Felsefesi Üzerine**. İstanbul: Açılımkitap 2005.

Lacewing, Michael. “Mind–Brain Type İdentity Theory”, **Amazon AWS Routledge Taylor and Fransic Group.** http://s3-euw1-ap-pe-ws4-cws-documents.ri-prod.s3.amazonaws.com/9781138793934/A22014/materialism/Type%20identity%20theory.pdf, (Erişim Tarihi: 26.05.2018).

Lau, Jou. and Max Deutsch, “Externalism about Mental Content”, **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/content-externalism/. (Erişim Tarihi: 30.04.2018)

Lewis, David. **On the Plurality of Worlds.** Oxford: Blackwell, 1986.

Lewis, David K. “New Work for a Theory of Universals,” **Australasian Journal of Philosophy.** 61, 1983, ss.343–77. http://www.andrewmbailey.com/dkl/New_Work.pdf

Lacewing, Michael. “Mind–Brain Type İdentity Theory”, **Amazon AWS Routledge Taylor and Fransic Group.** http://s3-euw1-ap-pe-ws4-cws-documents.ri-prod.s3.amazonaws.com/9781138793934/A22014/materialism/Type%20identity%20theory.pdf, (Erişim Tarihi: 26.05.2018).

Maclaurin, James. “Teleosemantics: New Philosophical Essays by Graham MacDonald and David Papineau”, **Mind, New Series**. Vol.117, No.468, 2008, ss.1102-1105. (Oxford University Press on behalf of the Mind Association)

Malpas, Jeff. “Donald Davidson”, **Standford Encyclopedia of Philosophy,** https://plato.stanford.edu/entries/davidson/, (Erişim Tarihi: 27.03.2018).

Martina, P. **Fransız Naturalizmi**. Ankara: Maarif Vekaleti, 1958.

Mayer, Frederick. **Yirminci Asırda Felsefe.** İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

Murray, Michael and Rea, Michael. **Introduction to the Philosophy of Religion**, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Morton, Peter Alan. **A Historical Introduction to the Philosophy of Mind: Readings with Commentary.** Canada: Broadview Press, 2003.

Montero, Barbara Gail and Papineau, David. “Naturalism and Physicalism”, Kelly James Clark (Ed.). T**he Blackwell Companion to Naturalism**, 2016.

Morganti, Matteo “Naturalism and Realism in The Philosophy Science”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism,** Wiley Blackwell 2016.

McGrath, Alister. **Dawkins’ God.** Australia: Blackwell Publishing, 2005.

McLaughlin, Brian and Karen Bennet, “Supervenience”, **Standford Encyclopedia of Philosophy,** https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/, (Erişim Tarihi: 12.12.2017)

Nagel, Thomas. “Physicalism”, **The Philosophical Review**. *74*(3), 1965, ss.339–356.

Nagel, Thomas. “Yarasa Olmak Nasıl bir Şeydir?”, Özge Çağlar Aksoy (çev.). **Zihin ve Evren.** İstanbul: Jaguar Kitap, 2015, ss.145–165.

Nanay, Bence. “What is Naturalism?”, Eugen Fischer, John Collins (Ed.). **Experimental Philosohy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method**, New York: 2015.

Neander, Karen. “Teleological Theories of Mental Content”, **Standford Encyclopedia of Philosophy,** https://plato.stanford.edu/entries/content-teleological/, (Erişim Tarihi: 26.04.2018).

Nıven, W. D. “Naturalism”, James Hastings (Ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Vol.9, 1981.

Olkowski, Drothea “Naturalism and Antinaturalism in The Sociology of Science”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**, Wiley Blackwell 2016.

Papineau, David. **Philosophical Naturalism.** London: Blackwell Publishers, 1993.

Papineau, David. “The Rise of Physicalism”, Carl Gıllett ve Barry Loewer (Ed.). **Physicalism and its Discontents** içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, ss.3-37.

Papineau, David. “Representation and Explanation”, **Philosophy of Science**. Vol.51, No.4, December 1984, ss.550-572. (Published by: The University of Chicago Press on behalf of the Philosophy of ScienceAssociation)

Papineau, David. “Ideal Types and Empirical Theories”, T**he British Journal for the Philosophy of Science**. Vol.27, No.2, January 1976, ss.137-146. (Published by: Oxford University Press on behalf of The British Society for thePhilosophy of Science)

Papineau, David. “Reliabilism, Induction and Scepticism”, T**he Philosophical Quarterly.** Vol.42, No.166, January 1992, ss. 1-20. (Oxford University Press on behalf of the Scots Philosophical Association andthe University of St. Andrews)

Papineau, David. “Realism and Epistemology”, **Mind, New Series.** Vol.94, No.375 July 1985, ss. 367-388. (Oxford University Press on behalf of the Mind Association)

Papineau, David. “Essays on Explanation and Understanding by J. Manninen and R.Tuomela”, **The British Journal for the Philosophy of Science**. Vol.29, No.3 September, 1978, ss.304-310. (Oxford University Press on behalf of The British Society for thePhilosophy of Science)

Papineau, David. “The Possibility of Naturalism by Roy Bhaskar”, **The British Journal for the Philosophy of Science**. Vol.33, No.4, December, 1982, ss.444-448. (Oxford University Press on behalf of The British Society for thePhilosophy of Science)

Papineau, David and Julia Tanney. “Normativity and Judgement”, **Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes.** Vol.73, 1999, ss.17-61. (Published by: Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society)

Papineau, David, “Précis of Philosophical Naturalism”, Philos**ophy and Phenomenological Research.** Vol.56, No.3, September, 1996, ss.657-665. (International Phenomenological Society)

Papineau, David. “Précis of "Thinking about Consciousness"”, P**hilosophy and Phenomenological Research**. Vol.71, No.1, July, 2005, ss.143-146. (Published by: International Phenomenological Society)

Papineau, David. “Replies to Commentators”, Phi**losophy and Phenomenological Research**. Vol.71, No.1, July, 2005, ss.171-186. (International Phenomenological Society)

Papineau, David and Víctor Dura-Vilà. “Reply to Lewis: metaphysics versus epistemology”, **Analysis**. Vol.69, No.1, January, 2009, ss.89-91. (Oxford University Press on behalf of the Analysis Committee)

Peterson, Michael William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**. Rahim Acar (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2014.

Pike, E. Royston. “Religion,” **Encyclopedia of Religion and Religions**. London: 1951.

Pitt, David. “Mental Representation”, **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/mental-representation/, (Erişim Tarihi: 05.05.2018).

Plantinga, Alvin. “Methodological Naturalism?”, **Philosophical Analysis Origins & Design**. 18:1, 1997, ss.18-27. https://philpapers.org/rec/PLAMN. (Erişim Tarihi: 17.05.2018).

Plantinga, Alvin. “Methodological Naturalism? Part 2”, **Philosophical Analysis Origins & Design.** 18:2, 1997, ss.22-34. https://philpapers.org/rec/PLAMNP. (Erişim Tarihi: 17.05.2018).

Plantinga, Alvin. “Dawkins Karmaşası: Naturalizm Saçmalığı”, Engin Erdem (çev.). **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (AÜİFD).** C.L, S.1, 2009, ss.179-191.

Plantinga, Alvin. “Dünyadaki Tanrısal Faaliyet” Fatih Topaloğlu (çev.). **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi**, S.37, 2012, ss.209-217.

Putnam, Hilary. “The Meaning of Meaning”, **Language, Mind, and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, Vol.7, 1975, ss.131-193. (University of Minnesota Press, Minneapolisss)

Pearson, Keith Ansell and John Protevi. “Naturalism in The Continental Tradition”, Kelly James Clark (Ed.). **The Blackwell Companion to Naturalism**. Wiley Blackwell 2016.

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş**. Rahim Acar (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Poincare, H. **Bilim ve Hipotez**. Fethi Yücel (çev.). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

Polger, Thomas W. “Identity Theories”, **Philosophy Compass.** No.4, Blackwell Publishing, 2009, ss.1–13. file:///C:/Users/ASUS%20PC/Downloads/Polger-IdentityTheories-Compass.pdf.

Poston, Ted. “Internalism and Externalism in Epistemology”, **Internet Encyclopedia of Philosophy,** https://www.iep.utm.edu/int-ext/ (Erişim Tarihi: 27.04.2018)

Putnam, Hilary "Philosophy and Our Mental Life." In Putnam 1975, ss.291-303.

Putnam, Hilary. “The Meaning of Meaning”, **Language, Mind, and Knowledge.** Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol.7, 1975, ss.131-193. (University of Minnesota Press, Minneapolisss), http://mcps.umn.edu/assets/pdf/7.3_Putnam.pdf.

Raman, Varadaraja V. “Naturalism” Elizabeth M. Dowling and W. George Scarlett (Ed.). **Encyclopedia of Religious and Spiritual Devolepment,** United State of America: Sage Publications, 2006.

Schneider, Steven. “Identity Theory”, **Internet Encyclopedia of Philosophy**, https://www.iep.utm.edu/identity/#H3 (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

Sober, Elliott and David Papineau. “Causal Factors, Causal Inference, Causal Explanation”, **Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes**. Vol.60, 1986, ss.97-113+115-136. (Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society)

Smith, Basil. “Internalism and Externalism in the Philosophy of Mind and Language”, **Internet Encyclopedia of Philosophy**, http://www.iep.utm.edu/int-ex-ml/ (Erişim Tarihi: 27.04.2018).

Swinburne, Richard. “Tanrı’nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtı’nı Yeniden Değerlendirme”, Caner Taslaman ve Enis Doko (Ed.). **Allah Felsefe ve Bilim** içinde. İstanbul: İstanbul Yayınevi, ss.17-57.

Stenmark, Mikael. “Scientism”, J. Wentzel Vrede van Huyssteen (Ed.). **Encyclopedia of Science and Religion**, New York: Printed in the United States of America, 2003.

Stout, Jefrey. “Naturalism”, Lindsay Jones (Ed.). **Encyclopedia of Religion,** 2.editon, 1987.

Stoljar, Daniel. “Physicalism”, **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#ModStaPro, (Erişim Tarihi: 23.04.2018).

Tümer, Günay. “Din”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA).** Cilt.9, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Thiselton, Anthony C. “Religion, Religious Experience”, **Encyclopedia of the Philosophy of Religion.** Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Ted Benton, “Naturalism in Social Science”, Edward Craıg (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 6.

Thomson, J. Arthur. “Science”, James Hasting (Ed.). **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Vol.11, 1991.

Tümkaya, Serdal. “Thomas Nagel’ın 'Fizikalizm' ve 'Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir' Makalelerinin Bilince Nesnel Bir Açıklama Verme Arayışı Açısından Kıyaslanması”, **Beytulhikme Int Jour Phil.** 7 (1), 2017 Research Article: ss.23-41.

Urmson, J. O. “Naturalism”, Jonathan Ree and J. O. Urmson (Ed.). **The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosopher.**

Ural, Şafak. **Bilim Tarihi**. İstanbul: Çantay Kitapevi, 2000.

Wetzel, Linda. “Type/Token Distinction”, Edward Craig (Ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy.** Vol.9, 1998.

Wetzel, Linda. “Types and Tokens”, **Standford Encyclopedia of Philosophy**, https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/. (Erişim Tarihi: 30.04.2018)

Wright, Crispin. “Theory and Meaning”, **Mind, New Series**, Vol.92, No.368, October, 1983, ss.618-622. (Oxford University Press on behalf of the Mind Association)

Wolf-Gazo, Ernest. “Din Bağlamında Newton’un Bilim Anlayışı = Newton’s Science in the Context of Religion”, İbrahim Özdemir (çev.). **İslâmî Araştırmalar**. Cilt.VI, Sayı.4, 1992, ss.279-292.

W., H. N. “Naturalism”, Vergilius Ferm (Ed.). **An Encyclopedia of Religion**, New York: Philosophical Library, 1945.

Yaran, Cafer Sadık. “İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke”, **Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi.** Sayı:21, 2011, ss.5-13.

Yaran, Cafer Sadık. “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Sayı:10, 1998, ss.125-140.

Yıldırım, Mustafa. “Frege’nin Anlam ve Gönderim Ayrımı”, **Beytulhikme Philosophy Circle Beytulhikme Int Jour Phil** 7 (2) 2017 Research Article: ss. 163-183,